



مركز دراسات الوحدة العربية

سلسلة أطروحات الدكتوراه (٢٥)

إِطْلَاحُ الْعَقْلِ فِي الْفَلَسْفَةِ الْعَرَبِيَّةِ

من واقعية أرسطو وأفلاطون
إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

اطلاحي المقل في الفلسفة المريية

من واتمية ارسطو واطلاطون
إلى اسمية ابن تيمية و ابن خلدون



مركز دراسات الوحدة العربية

سلسلة اطروحات الدكتوراه (٢٥)

إصلاح العقل في الفلسفة المربية

من واقمية أرسطو وأفلاطون

شبكة كتب الشريعة ابن تيمية و ابن خلدون

الدكتور أبو يعرب المرزوقي



shiabooks.net

رابطه بديل < mktba.net

الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز دراسات الوحدة العربية

المرزوقي، أبو يعرب

إصلاح العقل في الفلسفة العربية: من واقعية أرسطو وأفلاطون

إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون/ أبو يعرب المرزوقي.

٤١١ ص. - (سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ٢٥)

ببليوغرافية: ص ٣٩٧ - ٤٠٤.

يشتمل على فهرس.

١. الفلسفة العربية. ٢. الفلسفة الوضعية. ٣. أرسطو.

٤. أفلاطون. ٥. ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم.

٦. ابن خلدون، ولي الدين أبو زيد عبد الرحمن. أ. العنوان.

ب. السلسلة.

181.9

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعتبر بالضرورة

عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية»

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون ص.ب: ٦٠٠١ - ١١٣

الحمراء - بيروت ٢٠٩٠ ١١٠٣ - لبنان

تلفون: ٨٦٩١٦٤ - ٨٠١٥٨٢ - ٨٠١٥٨٧

برقياً: «مرعبي» - بيروت

فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)

e-mail: info@caus.org.lb

Web Site: http://www.caus.org.lb

حقوق الطبع والنشر محفوظة للمركز

الطبعة الأولى: بيروت، تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٤

الطبعة الثانية: بيروت، آب/أغسطس ١٩٩٦

الطبعة الثالثة: بيروت، أيار/مايو ٢٠٠١

الأهداء

إلى أمةٍ يعرب ومراس
لجنتها الأصيل وصبرها الجميل
أبو يعرب الرزوقي

المحتويات

إهداء	٥
مقدمة	١١
أولاً: إشكالية الكلّي ودورها في تاريخ الفكر العربي	١٣
ثانياً: مقدمات العلاج وشروطه	٣٠

القسم الأول الوضعية الفلسفية والإبستمولوجية

الفصل الأول	: منازل الكلّي ومنطقها:
أولاً	: حركة الوصل والفصل ومنطقها
ثانياً	: العلاقة بين أنساق المرجعيتين:
ثالثاً	: تصنيف الفلاسفة والمتكلمين
رابعاً	: انفجار الوصل في المرجعيتين واتصال حدّيهما
خامساً	: صلة عمل ابن تيمية وابن خلدون بالوضعية الحاصلة
سادساً	: المثالية اللاهوتية والمثالية الناسوتية
غاية الفلسفة العربية	٤٧
٤٧	٥٣
٥٩	٦٦
٧١	٧٤

٧٦	: نسق منازل الكلّي	سابعاً
٨٠	: الشرط الضروري والكافي لظهور الاسمية	ثامناً
	: عدم التلازم بين النظر والعمل	الفصل الثاني
٨٣	: الحاصلين فعلاً وما بعدهما التأسيسي في الفلسفة	
٨٣	: خاصيات الوضعية الحاصلة ومكوناتها	أولاً
٩٥	: التداخل بين الوضعيتين المعرفيتين	ثانياً
٩٩	: مناط النقد التيمي والخلدونّي للوضعية المعرفية	ثالثاً
١٠٤	: علة النقد التيمي والخلدونّي للوضعية المعرفية	رابعاً
١١٠	: مفارقات الموقفين التيمي والخلدونّي	خامساً
١١٤	: النقلة من الذاتية اللاهوتية إلى الذاتية التأسوتية	سادساً
١٢٠	: التوازي بين علوم النظر وعلوم العمل	سابعاً
١٢٨	: تحديد مفهومات العلاج الأساسية	ثامناً

القسم الثاني

الوجه السالب من الاسمية أو دحض الواقعية

	: من واقعية الرياضي والمنطقي إلى ذريعتها	الفصل الثالث
١٤١	: أو من عبادة الطبيعة إلى السيادة عليها	
١٤٤	: الواقعية النظرية عند أفلاطون وأرسطو	أولاً
١٤٩	: الذريعية الرياضية والمنطقية المناسبة للواقعية	ثانياً
١٥٢	: التوسط بين الواقعية والذريعية في النظر	ثالثاً
١٥٧	: النقلة النوعية في الرياضيات العربية	رابعاً
١٦٤	: العلاقة بين الصورية الرياضية والتجريبية النظرية	خامساً
١٧٣	: فلسفة هذه العلاقة عند ابن تيمية	سادساً
١٧٩	: أصل النقد التيمي للفلسفة النظرية	سابعاً
١٨٩	: مدار الإشكال في الفلسفة النظرية الواقعية	ثامناً
	: من واقعية السياسي والتاريخي إلى ذريعتها	الفصل الرابع
١٩٣	: أو من عبادة الشريعة إلى السيادة عليها	
١٩٧	: الواقعية العملية عند أفلاطون وأرسطو	أولاً

٢٠٢	: الذريعية السياسية والتاريخية	ثانياً
٢٠٦	: التوسط بين الواقعية والذريعية في العمل	ثالثاً
٢١٦	: النقلة النوعية في السياسات العربية	رابعاً
٢٢١	: العلاقة بين الصورية السياسية والتجريبية العملية	خامساً
٢٢٧	: شروط النقلة من الواقعية إلى الذريعية في العمل	سادساً
٢٣٣	: فلسفة هذه العلاقة عند ابن خلدون	سابعاً
٢٤٢	: مقارنة بنوية بين الواقعية والاسمية في العمل وعلومه	ثامناً
٢٤٨	: مدار الإشكالات الإبتيمولوجي في علم العمران	تاسعاً
٢٥٥	: مدار الإشكالات الأنطولوجي في علم العمران	عاشرأ

القسم الثالث

الوجه الموجب من الاسمية النظرية والعملية

	: فك الترابط بين العلم النظري	الفصل الخامس
٢٦٣	: والماهيات الذاتية للأشياء (أو الكلّي النظري)	
٢٦٧	: طبيعة الكلّي الاسمي	أولاً
٢٧٣	: جدول العقل النظري بدرجتيه البسيطة والمركبة	ثانياً
	: طبيعة المعلوم في العلم عامة،	ثالثاً
٢٧٥	: لزوال البون الأنطولوجي بين الطبيعي والإنساني	
٢٨٢	: الفرق بين نظرية العلم الواقعية ونظريته الاسمية	رابعاً
٢٨٦	: المقابلة بين الذاتي واللازم وفيهما الاسمي	خامساً
٢٩٢	: طبيعة العلم الاسمي وكيف تحصل المعرفة بواسطته	سادساً
٢٩٩	: نظرية العلم الاسمية: مكوناتها الأساسية	سابعاً
٣٠٤	: الآليات الاجتماعية المفسرة للعلم بمعناه الاسمي	ثامناً
٣١١	: تجاوز نموذجي الواقعية العملية	تاسعاً
	: فك الترابط بين العلم العملي	الفصل السادس
٣١٥	: و«الواجبات» الذاتية للأشياء (أو الكلّي العملي)	
٣١٨	: المرحلة المحددة لآليات النقلة من الواقعية إلى الإسمية العملية	أولاً
٣٤٠	: المرحلة المحددة للإسمية العملية وآلياتها	ثانياً

الخاتمة

٣٨١	: تحقيب الفكر العربي	أولاً
٣٨٧	: طبيعة الإصلاحين	ثانياً
٣٩٧		المراجع
٤٠٥		فهرس

مُقَدِّمَةٌ

أولاً: إشكالية الكلّي ودورها في تاريخ الفكر العربي

يعود اختيارنا فلسفة ابن تيمية وابن خلدون ممثلين المنزلة الغاية التي انتهت إليها الفلسفة العربية، في تمديدنا طبيعة الكلّي النظري والعملي، إلى كونهما يتسبان إلى الفلسفة بمعناها المعلوم في الحضارة اليونانية، ببعديها النظري والعملي، انتسابهما إلى الكلام بمعناه المعلوم في الحضارة العربية بالبعدين نفسيهما. وإذا، فهما يمثلان غاية التقارب الذي انتهى إلى التطابق بين الثقافتين الفلسفية المقدّمة للنظر على العمل أساساً له، والكلامية المقدّمة للعمل على النظر أساساً له، أي بين الأفلاطونية الحديثة والحنيفية الحديثة العربيةتين.

وتبيّن مراحل هذا التقارب كيف تم تجاوز المقابلة بين الفكرين الفلسفي والديني اللذين لم يبقيا متخارجين أو متداخلين، بصورة تحافظ على ثبات كل منهما قبالة الآخر، أو تستثني الوحدة العميقة لما يعالجه من إشكاليات تختلف صيغها باختلاف مدخلاتها: من العمل إلى النظر (الفكر الديني)، أو من النظر إلى العمل (الفكر الفلسفي). ذلك أن الفلسفة العربية ببعديها ذينك، لم يخلُ تنوعها من الوحدة الحية المحيطة بالتنوع إحاطة تمدّه بالقيام الذاتي، بحيث لم يعد بعضه دخيلاً عليه بفعل فيه من خارجه. كما تبيّن هذه المراحل كيف اتحد الفلسفي والديني اتحاداً أزال الفواصل بين الطبيعي والشريعي، وما بعد الطبيعي وما بعد الشريعي، فأصبحت منزلة حية للكلّي ذات وجهين: أحدهما تاريخي ناسوتي لا يخلو من تدخل اللاهوتي^(١)، وثانيهما ما بعد تاريخي لاهوتي لا يخلو من

(١) اتخذ تدخل اللاهوتي في الناسوتي شكلين: أحدهما مبدي، والثاني ظهوري. فمن حيث المبدأ، =

وليست المراحل التي تنقلنا من بداية الفلسفة العربية (تخارج الثقافتين الفلسفية والدينية) إلى الوضعية التي صارت عليها عند فيلسوفنا (حيث تطابقت الثقافتان، رغم ادعاء الازدواج)، إلا مراحل تكونها على أنقاض الأفلاطونية المحدثة الهلنستية، باستنفاد جميع إمكاناتها وتجاوزها إلى نتائجها المرسومة في مكوناتها، بما هي شرط لها، وإلى مقدماتها بما هي شرط إمكاناتها، مما صير التجربة الفكرية العربية نزولاً من أفلاطون وأرسطو بما هما حدًا للأفلاطونية المحدثة إلى كل ما يجعلانه ممكناً، وصعوداً منهما بتلك الصفة نفسها إلى كل ما جعلهما ممكنين، بحثاً فيهما - شرطين ونتيجتين - عن المابعد التأسيسي للفعالية النظرية والفعالية العملية، اللتين استأنفتا عملهما بفضل ما ولدته الحنيفية المحدثة من حضارة جديدة في المشرق، بما هو مهد التمازج الحضاري الفلسفي والديني وتوابعه من العلوم العقلية والنقلية في النظر والعمل، حتى في شكل تصادمي.

وخلال هذه التجربة التي دامت ثمانية قرون - من السابع إلى الرابع عشر^(٣) - استوعب الفكر العربي الأفلاطونية المحدثة الهلنستية واستنفد جميع إمكاناتها في استعمالها لفهم مدونة الإسلام، بما هي مرجع النظر والعمل عنده، وفي سعيه إلى فهمها (أعني

= يتعين اللاهوتي في الناسوتي، تاريخياً، بواسطة المعنى العام للخلافة (آدم وأبناؤه خلفاء الله في الأرض)، والمعنى الخاص لها (المصطفون من البشر وخاصة الأئمة عند الشيعة، والأولياء عند المصوفة). أما من حيث الظهور، فيتمثل في التأييد الإعجازي للأنبياء في أفعالهم، وأفعال أمهم، وفي الكرامات الصوفية.

(٢) اتخذ التدخل الناسوتي في اللاهوتي شكلين كذلك. أحدهما يؤسس التدخل اللاهوتي في الناسوتي ويستند إليه، ويتعلق بأساس الخلافة العامة (الإنسان بما هو غاية أسمى حتى من الملائكة، جعلت وجوده ذا أثر في سلوك الرب). ويتعلق كذلك بأساس الخلافة الخاصة (الحقيقة المحمدية عند ابن العربي والإنسان الكامل، والأئمة والمسيح ابن الإله). ولا يمكن أن يكون للتدخل الناسوتي في اللاهوتي أشكالاً ظهورية لأنه غير ظاهر إلا في شكله المقابل، حيث يكون التأييد الإلهي، ظهوراً، دليلاً على منزلة الإنسان عنده، ومظهراً من مظاهرها، لكون التأييد من أجلها. وحصيلة التداخل بين اللاهوتي والناسوتي حصول التداخل بين التاريخ وما بعد التاريخ، وزوال التوالي بين ما قبل الدنيا، والدنيا وما بعدها، وخاصة عند اخوان الصفاء، في حديثهم عن الإنسان بما هو مواصل لعملية الخلق، وعن البعث الأصغر، بما هو غير منتظر لنهاية الدنيا؛ بحيث إن الآخرة معاصرة للأولى، والأولى معاصرة لما قبلها أعني الوجود المتقدم على الخروج من الجنة والإجتهاد.

(٣) وتقبل هذه القرون الثمانية، القسمة إلى خمس فترات على النحو التالي:

- ١ - السابع والثامن: عصر تكون الكلام والتصوف الوصليين والعلوم النقلية.
- ٢ - التاسع والعاشر: عصر تكون الفلسفة الوصلية بفرعيها والعلوم العقلية.
- ٣ - الحادي عشر: عصر الانفجار في الحنيفية المحدثة والأفلاطونية المحدثة.
- ٤ - الثاني عشر والثالث عشر: عصر الفصل في الحنيفية المحدثة والأفلاطونية المحدثة.
- ٥ - الرابع عشر (والخامس عشر): عصر الاسمية العربية عند ابن تيمية (وتلميذه المباشر، ابن القيم) وعند ابن خلدون (وتلميذه غير المباشر، ابن الأزرقي).

الأفلاطونية المحدثة نفسها)، بما هي مرجع ثانٍ للنظر والعمل، بواسطة مدونة الإسلام. فكانت الأفلاطونية المحدثة الهلنستية، بالمنزلة التي حددتها للكلمي ولبعده النظري (طبيعة المعلوم بما هي طبيعة الموجود)^(٤)، ولبعده العملي (طبيعة المعمول بما هي قيمة الموجود ومنزلته)^(٥)، الأفق الذي تعذر الخروج عنه وعليه، قبل الذهاب في جميع الاتجاهات الممكنة منطقياً لاستنفادها. وهذه الاتجاهات يمكن حصرها، نسقياً، في ما أطلقنا عليه اسم الأفلاطونية المحدثة العربية^(٦): الوصلية بفرعها الأفلاطوني (الصفوية) والأرسطي (المشائية)، والفصلية بفرعها، الأفلاطوني (الاشراقية) والأرسطي (الرشدية)، رابطين ذلك بشرط أعمق منه أطلقنا عليه اسم الخنيفية المحدثة العربية^(٧): الوصلية بفرعها (الكلام والتصوف الأولان بفرعيهما قبل الغزالي)، والفصلية بفرعها (الكلام والتصوف الثانيان بفرعيهما بعد الغزالي)، لكي تتمكن من تحصيل خارطة الفلسفة العربية بنوياً وتاريخياً، إلى حدود المرحلة التي انتهت إليها عند فيلسوفنا ابن تيمية وابن خلدون، في محاولتهما الإصلاحية بوصفها خاتمة العصر الوسيط، وفاتحة النهضة العربية، بعد المرحلة المجهولة التي يُطلق عليها عادة اسم عصر الانحطاط، والتي امتدت من نهاية الرابع عشر إلى نهاية الثامن عشر^(٨).

(٤) الاتحاد بين طبيعة المقول النظري وطبيعة الموجود بما هو طبيعة، هو عين القول بجمهورية المقول النظري، سواء وضعناه محابثاً أو مفارقاً. ويقضي ذلك وحدة الطبيعة بين العقل والوجود، كما تبرز في نظرية الفيض التي هي إيجاد بالتعقل، أو تعقل إيجادي، وذلك قبل النقلة إلى حصول الوحدة بينهما حصولاً جديلاً في فلسفة هيفل.

(٥) الاتحاد بين طبيعة المقول العملي ومنزلة الموجود، بما هو قيمة، هو عين القول بجمهورية المشوق العملي، سواء وضعناه محابثاً أو مفارقاً. ويقضي ذلك وحدة المقول والمشوق والوجود كما يبرز في نظرية العقل الذي هو المقول والمشوق والموجود أو الفعل المطلق. انظر مقالة اللام - ٧ - من: الميتافيزيقا لأرسطو.

(٦) الأفلاطونية المحدثة هي الشكل الذي عرفت به الفلسفة في الحضارة العربية وما يتجها من علوم وممارسات تابعة لها، يلتقي فيها السحر والتنجيم والسيما، والتقنيات الآلية والرمزية عامة؛ وهي كذلك المنظار الذي من خلاله عُرفت الفلسفات اليونانية الأخرى، وحددت بالإضافة إليه وانطلاقاً منه. وظل هذا المنظار بين كل قراءات التاريخ الفلسفي وابعائاته إلى حد آخرها، أعني المثالية الألمانية.

(٧) اعتمدنا هذا الاسم عنواناً لجميع المحاولات الفكرية الكلامية والصفوية التي تضع صراحة أن مدونتها المرجع هي القرآن والحديث، بوصف الإسلام الدين الخفيف المحدث أي العودة إلى الدين الخفيف بعد التوراتية والإنجيلية، وتحريفهما المشار إليه في القرآن.

(٨) تُقد هذه القرون الأربعة، التي يمكن أن تُرد إلى اثنين فقط (لكون الخامس عشر ليس بعد منحطاً، والثامن عشر يعد عصر الاستئناف الفعلي للنهضة)، عصر انحطاط في العالم الإسلامي بالمعنى الذي يُحكم له أو عليه بمقياس ما آل إليه قلبه، أعني الأمة الحاملة لرسالته، أو البعد العربي منه بعد سيطرة الخلافة العثمانية على الأرض العربية. لكن النشاط الفكري والحضاري والاقتصادي والعسكري، رغم رجحان كفة الغرب، لم يتوقف؛ وإذا، فهذه القرون الأربعة بحاجة إلى الدراسة التقويمية، قبل الحكم عليها نهائياً بأنها عصر انحطاط، أو على الأقل، إلى إبراز أنها تنحصر في قرنين هما السادس عشر والسابع عشر، لما أشرنا إليه من المعطيات.

ويُؤن بنفسه أن هذه الاصطلاحات المتعلقة بالأفلاطونية المحدثة العربية الواصلة والفاصلة بفرعيهما، وبالحنيفية المحدثة الواصلة والفاصلة بفرعيهما، لكونها مصطلحات، لا شرعية لها إلا بمقدار جدواها المنهجية، أعني أن وظيفتها المنهجية تتمكّن من تحليل مكونات التجربة الفكرية في الحضارة العربية، ومن تحديد منطق تطورها. وإذ ليس لوجودها من مبرر غير تلك الجدوى، فهي، بحكم طبيعتها الذريعي، مستغنية عن كل تحليل يتجاوز دورها الوظيفي. فنحن لا نعتبرها فلسفات أو أديان قائمة الذات، وإنما هي اتجاهات أو ميول موجودة صيرناها، بحصرها، مفهوماتٍ تحليلية متضافرة ومتحاذاة وقادرة على تحديد ما يجري بينها من تفاعلات^(٩). ولكن ذلك لا يعني أنها تصورات تحكمية، إذ لو كانت كذلك لفقدت فاعليتها المنهجية، وهي، فضلاً عن كونها متداولة بين المدارس الفكرية في شكل عناوين، وأحياناً اتهامات متبادلة، تبدو ضرورية لفهم ما جرى من أحداث كبرى، مثلت منمرجات الفكر العربي، إذا قيس بتحديد المنزلة التي يشغلها الكلبي النظري، والكلبي العملي في الوجود، بعد تصادم الفلسفة والكلام الخارجي وتداغمهما الباطني سكونياً أولاً، ثم حركياً بفضل التحوّل المتبادل اللامتناهي إلى التقارب فالتطابق بين الذهاب الديني من العمل إلى النظر، والذهاب الفلسفي من النظر إلى العمل، بما هما ضربان من ضروب الوصل بين الطبيعي والتاريخي^(١٠).

ثم إن شرعية مثل هذا العمل هي عينها شرعية العمل العلمي عامة. فالعلم، بمعناه الاجتهادي، لا يدعي البلوغ المطلق والنهائي إلى حقائق الأشياء، بل هو يعدّ غاية يكون

(٩) ومع ذلك، فمن الصعب مواصلة الاعتقاد أن الوحدة المادية للمدونة الإسلامية تعني بالضرورة عدم تعدد الدين الإسلامي. فالسنة، بجميع فرقها، تختلف اختلافاً جوهرياً عن الشيعة، بجميع فرقها، مهما تقارب المعتدلون من الفريقين؛ وذلك لما سنرى من مبادئ جوهريّة متباينة تجلّهما دينين مختلفين، اختلاف الكاثوليكية والبروتستانتية، أو أشد.

(١٠) ومعنى ذلك أن مصدر تقديم العمل على النظر في فهم التاريخ الإنساني هو خاصية الفكر الديني الكلامي، حيث يفسر التاريخ إما بديناما لاهوتية أو بديناما ناسوتية (أو حتى، بعد التصميم، بالصدام والجدل والديناما الميتافيزيقية بين مكونات مادية أو مثالية للوجود). ولكن ذلك قد ذكره الأسطورية في الكوسموغونيات القديمة، وذكره الكلامية في السوسيوغونيات الحديثة. وهما يصبحان مفهومين إذا أعدناهما إلى جذورهما الأسطورية اليونانية (الحرب بين إله الحب وإله الكراهية في الميثولوجيا، وتفسير تكوّن الكون وتهديمه بهما، في الفلسفة المتقدمة على سقراط)، أو إلى جذورهما الدينية (الحرب بين الشعوب أو طبقات المجتمع الواحد، أو بين المجتمعات المختلفة في الأديان الشرقية عامة، والسامية خاصة، حول خيرات الدنيا بوصف بعضهم وارثاً إياها وبعضهم غير جدير بهذا الإرث)؛ بحيث إن الحديث عن الجدلية التاريخية، بالمعنى الاقتصادي للكلمة، يُقدّم من مبتذلات التصور الديني في التوراة والقرآن؛ وهي ليست، كما يُظن، مناقضة لهما بل هي مستمدة منهما. ولا يخجل لمن يقول بهما في الفكر الديني. والمناقضة - إن وجدت - تتعلق بحصر الوجود الإنساني فيهما، طناً أن الطبيعة ليس لها ما بعدها، وأن التاريخ ليس له ما بعده الذي هو ما يطبقه الدين عندما يرفض التصور الإرجاعي للفلسفة المادية.

إدراكها حدّاً لمسيرة لامتناهية، وهو يحاول وضع نماذج تفسيرية تتداني من هذه الغاية بلا نهاية، لاستحالة التطابق بين النموذج التفسيري والظاهرة المفترسة.

فإذا كان هذا فعل العلم مع الموضوعات التي هي غيره - طبيعية كانت أو إنسانية - فمن باب أولى أن يكون سلوكه مع ذاته مثيلاً لسلوكه مع غيرها. ذلك أن هدفنا، في هذه الرسالة، هو وضع نموذج تفسيري فلسفي لنماذج التفسير الفلسفية التي أدت إلى الحل الاسمي في مسألتي النظر والعمل، وذلك خلال المرحلة العربية من تاريخ الفكر الإنساني. هذا النموذج يُحكم له أو عليه بجذواه المنهجية، ونتائجه العلمية المتمثلة خاصة في التحديد الواضح لما جرى في موضوعه من أحداث، جعلته يكون ما كان بدءاً بالمتزلة الواقعية للكلي، وختماً بالمتزلة الاسمية التي حدّدها فيلسوفانا تحديداً يستهدف إصلاح العقل النظري من أجل الإصلاح الروحي (ابن تيمية) وإصلاح العقل العملي من أجل الإصلاح السياسي (ابن خلدون).

ولما كان وضع النماذج يقتضي نظرية في الأصول^(١١) أو العناصر، ونظرية في قوانين العلاقات التي تصل بينها، صار أفضل مثال للنموذج التفسيري بهذا المعنى، هو علم الكيمياء، فتحديد الأصول وتحديد تفاعلاتها يخضع لمبدأ المشاكلة بين ما يجري في نسق الأصول، وما يجري في نسق الظاهرة، ما أمكنت المشاكلة. وذلك ما نسعى إليه في تحليل مكونات التجربة الفكرية العربية يبعديها الفلسفي والديني، وتحليل تفاعلاتها بالصورة التي نقلتها من وضعية البداية، أعني مدونة الأفلاطونية المحدثة الهلنستية ومدونة الإسلام (القرآن والحديث)، بما مرجعا التعامل مع النظر والعمل في المجتمع الإسلامي، إلى الوضعية الوسيطة الناتجة منها، أعني الأفلاطونية المحدثة العربية والحنيقية المحدثة العربية بمرحلتيهما، إلى الوضعية الغاية التي أطلقنا عليها اسم الإسمية العربية ببعدها النظري عند ابن تيمية وبعدها العملي، عند ابن خلدون. وهذه الوضعيات الثلاث هي التي تمثل مادة أبواب الرسالة الثلاثة: فالأول يتعلق بالمحددات البنوية والتاريخية لوضعية الانطلاق، ويتعلق بالأفلاطونية المحدثة والحنيقية المحدثة العربيتين، وخاصة بمرحلتيهما الوصلية والفصلية؛ والأخيران يتعلقان بالوضعية الغاية، أو الاسمية العربية ونتائجها.

ولا يمكن أن يكون هذا التفسير دقيقاً إذا اقتصر على مجرد العرض التاريخي الخارجي لأحداث فكرية لا نحصل منها الضرورة العقلية الداخلية التي تعلل التطور الطارئ، خلال استيعاب وضعية البداية، واستفاد إمكاناتها في النظر والعمل، استيعاباً واستنفاداً كانا ثنائيين

(١١) نستعمل مصطلح «الأصول» بمعناه الذي له في كتاب أفيلدس الأصول وهو مفيد: العناصر القضائية التي يكون بعضها موضوعاً وبعضها مبرهناتاً عليه لدراسة ما يجزّ عنها من قوانين رياضية صالحة لذاتها، وصالحة في غيرها من العلوم أساساً علمياً، وأداة منهجية.

المسار وهو المسار الذي صيّر مضمونها مضموناً للكلام الشيعي، وشكلها شكلاً للكلام السني، وذلك بحسب حركية سنحاول فك خيوطها وشبكة علاقتها فكاً يُفسر أحداث هذا التاريخ، بما هي تعيينات لمنازل الكلي. وتتنسب خيوط هذه الحركية إلى عاملين بنيويين حكما استعمال المدونتين المرجع اللتين استند إليهما الفكر العربي، أعني مدونة الأفلاطونية المحدثة الهلنستية (الفلسفة والعلوم والتوابع السحرية والتنجمية والسيميائية)، ومدونة الإسلام (القرآن والسنة وتوابعهما في الممارسة والتصور) بوصفهما الرصيد الفكري المرجع الذي وقع التعامل معه وبه مع النشاط النظري والعمل في النظر والعمل، أعني مع الفعلين اللذين لا يخلو منهما مجتمع، سداً للحاجات النظرية والعملية، خلال وجوده التاريخي. فكانا المرجع البديء، ومعين التأويل لكل ما عدهما، تحديداً للحلول الموجودة فيهما أو في غيرهما المضاف إليهما، كما هو الشأن في الحضارات ذات السند المرجعي المعلوم، إذ لا وجود لتعامل مباشر مع الموجودات في ذاتها.

ولمّا لم يكن غرضنا الانغماس في الجدل حول طبيعة التفاعل بين المدونات المرجعية في النظر والعمل، والوضعيات التي كانت موضوعاً للنظر والعمل، أعني الجدل حول طبيعة التفاعل بينهما، بغاية تحديد التابع والمتبوع، فإننا سنقتصر على التحليل البنيوي للمدونتين المستند إليهما، في هذا التفاعل، ما دام المطلوب تفسيره ليس العلاقة العمودية بين المدونات والوضعيات الخارجية. بل هو العلاقة الأفقية بين المدونات وما آلت إليه من تصورات. لذلك فإن تجنب الانجذاب إلى الجدل حول العلاقة العمودية بين المدونات وظروفها سيبعدنا عن محاولات الإرجاع العقيم، مثالياً كان^(١٢)، أو مادياً^(١٣)، أو جدلياً ذا ميل مثالي^(١٤)، أو جدلياً ذا ميل مادي^(١٥)، وهي جميعاً الخيارات التي تمثل في عصرنا، جوهر النكوص الفكري، إلى البدائل الفلسفية الممكنة من منظار أفلاطوني محدث مطعم بالتوراتية المحدثة، فرضته الأفلاطونية المحدثة الجرمانية المعاصرة.

وفعلًا، فالبحث في هذه العلاقة العمودية بين المدونات والوضعيات الخارجية التي تتعلق بها، منافع للهدف المقصود في محاولات التفسير. فإذا كان التفسير يعني وضع نموذج

(١٢) الإرجاع المثالي هو نسبة الفاعلية إلى الصورة، والانفعالية إلى المادة في الوجود عامة، وفي التاريخ الإنساني خاصة. ويوازي ذلك في التاريخ نسبة الفاعلية إلى العقل الإنساني ونسبة الانفعالية إلى الظروف المادية الداخلية والخارجية التي يقع فيها فعله: وهذا هو الغالب على المثاليات غير الجدلية.

(١٣) الإرجاع المادي، وهو المقابل للأول، وهو الغالب على المادية غير الجدلية.

(١٤) الإرجاع الجدلي المثالي، يدخل التفاعل مع الإبقاء على أولوية العامل الروحي والعقلي، ويمثله هيغل خاصة، وهو تجاوز للأوليين من منطلق الأول.

(١٥) الإرجاع الجدلي المادي، عكس المتقدم عليه، وهو تجاوز للأوليين من منطلق الثاني، ويمثله ماركس خاصة.

بسيط، بالمقارنة مع الظاهرة المفترسة، يكون بعناصره وعلاقتها مشاكلًا للظاهرة غير البسيطة التي هو نموذج لها، فكيف يمكن عندئذ أن يكون تفسير التماذج التفسيرية بالعودة إلى حلول ميتافيزيقية حول طبائع العلاقات العمودية بين الظواهرات ونماذجها التفسيرية؟ أليس ذلك إداراً عن المهمة المستهدفة واقتصاراً على المصادرة على المطلوب: إذ هو يعود إلى تفسير الشيء بذاته، وهو شكل جديد من الإحيائية الروحانية أو المادية سيطرت على نكوص الفلسفة المعاصرة للأفلاطونية المحدثة المزوجة بالتوراتية المحدثة في الفلسفة الألمانية عند هيغل وعند أتباعه المثاليين، ومعارضيه الماديين^(١٦).

لذلك سنقتصر على تحديد إشكالية الكلبي النظري والعملية في الفلسفة العربية، كما تبينت أفقياً في الوضعيات الفلسفية التي كان مآلها الأخير المعالجة النظرية عند ابن تيمية (ونواتجها العملية)، والمعالجة العملية عند ابن خلدون (ونواتجها النظرية)، في القرن الرابع عشر، علاجاً فلسفياً، بالمعنى المتجاوز للتخارج بين العلوم العقلية وما بعدها الفلسفي، والعلوم النقلية وما بعدها الكلامي.

ويقتضي هذا التحديد دراسة التفاعلات التي حصلت بين الأفلاطونية المحدثة العربية، خلال تدرجها إلى أن صارت، في بعدها الأفلاطوني، مضموناً لكلام مجموعة من الفرق الإسلامية، أعني فرق الشيعة، وإلى أن صارت، في بعدها الأرسطي، شكلاً لكلام مجموعة من الفرق الإسلامية، أعني فرق السنّة، وبين الحنيفية المحدثة العربية، خلال تدرجها إلى أن صارت، في بعدها الإنجيلي، شكلاً لكلام مجموعة من الفرق الإسلامية، أعني فرق الشيعة، وإلى أن صارت، في بعدها التوراتي، مضموناً لكلام مجموعة من الفرق الإسلامية، أعني فرق السنّة: بحيث كانت النتيجة الحاصلة من هذين التدرجين هي اجتماع المضمون الأفلاطوني والشكل الإنجيلي عند الشيعة، واجتماع الشكل الأرسطي والمضمون التوراتي عند السنّة. وتلك هي البنية الأساسية لفرعي الإسلام الأساسيين في جميع وجوه فكره ووجوده التاريخي.

وقد امتد هذان التدرجان مدة دامت، عملياً، من بداية القرن الثاني للهجرة إلى نهاية القرن السابع. ومعنى ذلك أن القرن الأول والقرن الثامن مثلاً مرحلتان الاستعداد للأخذ بالأفلاطونية المحدثة ولصياغة الحنيفية المحدثة (الأول)، والاستعداد للقطع معهما لوضع أسس الاسمية (الثامن). وإذا، فهما حاشيتا الظاهرة التي تمكن من فهمهما، أعني ظاهرة الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة العربيين، من حيث هما محددتان لمنزلة الكلبي النظري والعملية التي تعتبر عمل ابن تيمية وابن خلدون محاولة للقطع معهما، سعياً إلى تحديد منزلة للكلبي مقابلة

(١٦) وخاصة فيورباخ وماركس.

لها: هي المنزلة التي أطلقنا عليها اسم المنزلة الاسمية^(١٧).

ولكي نفهم ما حدث، خلال هذه المرحلة الممتدة من بداية القرن الثاني (تعريب التعليم العقلي بعد الإدارة) إلى نهاية القرن السابع (اندماج التعليم العقلي في التعليم النقلی اندماجاً كاملاً)، أعني المأل الذي جعل الفلسفة، بما هي فلسفة عملية أو موظفة عملياً خاصة، تصبح أداة تحقيق لباطن الشريعة، فتحول إلى كلام شيعي، وبما هي فلسفة نظرية أو موظفة نظرياً خاصة، تصبح أداة تحقيق لظاهر الشريعة، فتحول إلى كلام سني، رأينا من الضروري أن نحلل بنية الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة ودورهما في تحديد منزلة الكلبي النظري والعملي؛ ذلك أن هذا المأل ما كان ليكون على ما هو عليه، لو لم يكن مرسوماً في بنيتها بما هي تساند حديهما، أعني الأفلاطونية والأرسطية (بما هما حدان للأفلاطونية المحدثة من منظارها) والتوراتية والإنجيلية (بما هما حدان للحنيفية المحدثة من منظارها).

ولن يُعني القول بأن النصوص المنحولة على أرسطو هي التي حددت هذا المأل^(١٨)،

(١٧) المقصود بالمنزلة الاسمية، المنزلة النافية للقفز من العموم إلى الكلية، وذلك على مستويين: معرفي

ووجودي.

الأول، نفي القفز من العموم إلى الكلية، في المعرفة، تجنّباً للبذرة التي تولد منها جميع الميتافيزيقيات القاتلة للنظر والعمل. فالعام هو دائماً مشترك محدد بين الأعيان، فإذا اعتبرناه كلياً جوهرنا هذا المشترك، واعتبرناه طبيعة للأعيان، ونفتنا أن يكون بعضها ما يزال خارجاً عنه. وبذلك تغلق التجربة ونهي زيادة العموم، تهيئةً للكلية الجوهرية (وهو معنى التواطؤ). فإذا كان هذا العمل مجرد فرضية لتحقيق التصنيف والتعريف، بأن نضع أن مفهوم هذا العموم مجرد حصر موقت لما صدقه، كان ذلك أداة منهجية مفيدة، بشرط الاستعداد لإعادة فتحه توسيماً للماصدق أو تضييقاً له. أما إذا اعتبرناه تحديداً لطابع عناصر الماصدق، فإننا، عندئذ، نجعل من المفهوم التعريفي صورة جوهرية لها، ونفني كل إمكانية لتغيير علمنا، ما دام العموم الذي يلغنا إليه قد صار كلياً ذاتياً للموضوع المحدود بذلك المفهوم.

الثاني، نفي القفز من العموم إلى الكلية في الوجود. فإذا زعمنا أن مفهوم الحد هو طبيعة ماصدقه، فإننا نكون قد زعمنا أن العام صار كلياً موجوداً بحق، سواء وضعناه مفارقاً (أفلاطون) أو محايثاً (أرسطو)، وأصبح العموم اللفظي والذهني كلياً صورياً موجوداً وراءهما. وخاصية مثل هذا الكلي أنه يضع للعموم حدوداً لا يتعداها، هي حدود التواطؤ الجوهرية الذي يجب أن يكون ثابتاً. لكن العموم، إذا كان المقصود منه، العلاقة التناسبية عكساً بين المفهوم والماصدق، فإنه يصبح أمراً دائم الحركة ولانتهائي الدرجات. فيمكن أن تتصور تزايد عناصر المفهوم إلى ما لانهاية، وتناقض عناصر الماصدق إلى ما لانهاية، إذ إن العام، بما هو درجة معينة من العموم ليس إلا صنفاً مفتوحاً بمقدار انفتاح وجوه الشبه بين عناصر ماصدق مفهومه. وليس هذا التشابه بين عناصر الماصدق تماثلاً، بل هو تشابه في بعض المعطيات في المقام، وعدم تشابه في ما غرضنا عنه الطرف من الاختلاف. إنه، إذاً، إضافي إلى ما اعتبرناه من اختلاف، وما تفاضينا عنه من اختلاف. ومن ثم، فلا وجود لصور جوهرية، لعدم ذاتية هذه الخصائص المتغيرة، أو لطابعها الإضافي إلى غرض التصنيف. وتلك هي نظرية العموم الكلامي بصورة عامة، وهي التي يعتبرها الفلاسفة نفياً للعقل لنفيها الذاتي.

(١٨) استشهد بيار دوهام برأي رنان أورده في الجزء الذي خصصه لمصادر الفلسفة، من كتابه: ابن رشد

والرشدية، نقله إلى العربية أبو يعرب المرزوقي (قرطاج: بيت الحكمة، ١٩٨٩)، وقد جاء في هذا الرأي: «قَبِلَ =

أو حالت دون إدراك الفلسفة اليونانية المتقدمة عليها من غير مظاهرها^(١٦)، أو القول بأن الحاجة العقدية والتوظيف السياسي المباشر هما اللذان استرجعا التغافل عن الطابع المنحول لهذه النصوص، إذ حتى لو سلمنا بهذين الرأيين، فإن ذلك لا يشفي غليل السائل عن علة وضع هذه النصوص، قبل^(٢٠) المرحلة العربية أو في عصرها، وعن علة تقدم حركتي الوصل والفصل بين الأفلاطونية والأرسطية عليها، وتأخرها عنها^(٢١)، إذا لم يكن التدبير الباطن للأفلاطونية المحدثة هو عينه التدبير الباطن لحديها الأفلاطوني والأرسطي. كما ان وجود الحركية نفسها الواصلة والفاصلة بين حدي الحنيفية المحدثة، أعني الحد التوراتي والحد الإنجليزي، لا يمكن أن يكون وليد الصدفة، بل هو، مثلما هو الشأن بالنسبة إلى الأفلاطونية المحدثة، دليل على كون التدبير الباطن للحنيفية المحدثة هو عينه التدبير الباطن لحديها، كما تبيّننا فيها، وكما هما في ذاتهما.

ولما كانت الأفلاطونية المحدثة في مرحلتها الهلنستية والعربية، وكذلك في مرحلتها اللاتينية والألمانية^(٢٢) قد راوحت بين الوصل والفصل بين أفلاطون وأرسطو من منظار أفلوطيني، فإن سرّ هذا التوتر الدائم وغير الظرفي يجد أساسه في الحلين الحدين الأفلاطوني

= العرب الثقافة اليونانية كما بُلِّغَتْ إليهم. والكتابان اللذان يميزان أصدق تعبير عن هذا الانتقال هما كتاب أثولوجيا أرسطو المنحول - وهو كتاب يمكن أن نحسبه من تأليف عربي - وكتاب الحخير المحض الذي طبع المدرسة كلها بطابعه اللامحدّد. وقد حافظت الفلسفة العربية دائماً على أثر هذا المصدر، ولا تخلو أية خطوة خطتها هذه الفلسفة من تأثير فلاسفة الاسكندرية، (ص ١٣٥ الترجمة العربية).

(١٩) وهو ما جعل دوهام يؤكد عجز ابن رشد عن التخلص من الأفلاطونية المحدثة. المصدر نفسه، ص ٣١٢ وما بعدها.

(٢٠) إذ إن أصلي أثولوجيا أرسطو والحخير المحض معلومان. لكن تاريخ الوضع والواضع وظروف الوضع ودوافعه، كل ذلك من الأمور المجهولة؛ ويمكن، إذا ربطنا ذلك بمنطق منازل الكلّي، أن نتحدّد ضرورة هذا الوضع بصرف النظر عن كفياته وظروفه. فالوساطة بين منزلتي الكلّي الفلسفتين ومنزلهما الدينيين تحتاجان إلى ما هو من جنسهما.

(٢١) لا يحتاج تقدم هذه الحركية على الفلسفة العربية وتأخرها عنها إلى كبير استدلال: فالأفلاطونية المحدثة الهلنستية واللاتينية عرفتها واستندتا إليها. ولا خلاف يذكر في التسليم بهذه الحقيقة، إذ كلتا المرحلتين، مثل العربية، تتضمن هذه التيارات وصراعاتها. بل وحتى المرحلة الجرمانية، فإنها تتضمن التقاطب نفسه.

(٢٢) القول بوجود أفلاطونية محدثة ألمانية بعد اللاتينية يحتاج إلى إثبات. وقد أطلقنا على هذه الأفلاطونية المحدثة اسم النكوص المعاصر عند هيغل وماركس. وإذا كان هيغل صريح التسليم بالانتساب الإيجابي إلى الأفلاطونية المحدثة والتوراتية المحدثة، جمعاً للأفلاطونية والإنجيلية، فإن ماركس كذلك صريح التسليم بالانتساب السالب إليهما، جمعاً للأرسطية والتوراتية؛ وهو انتساب سالب اتخذ شكل النقص للهيغلية في بعدها الأفلاطوني والإنجيلي، وشكل الإثبات للمادية الأرسطية المجدّلة، وللمادية التاريخية التوراتية المجدّلة. ولولا خشية الخروج عن موضوعنا والاتزام به لا نغدو، لأثبتنا ذلك بالنصوص من أعمالهما؛ وهي بيّنة لمن أطلع على فلسفتها، وكان متخلصاً من تعديس الفصل بين الفلسفي والديني المزعوم، عند معتققي هذه الفلسفة التي هي دينية إلى الأذقان!

والأرسطي اللذين ولّدا هذا التجاذب والتنافر بينهما فحدّدا التدبير الداخلي للأفلاطونية الحديثة العربية الوصلية بفرعيها: المشائية والصفوية، والفصلية بفرعيها: الإشرافية والرشدية.

وفي عمق هذه المراحل المحدّدة تاريخياً بنية الأفلاطونية الحديثة العربية، ومكونات حديها الأفلاطوني والأرسطي، نجد الأساس العميق الذي يتنوّع عليه الوصلُ والفصلُ الفلسفي، فيبرز منه بروزُ الصورة على خلفيتها، أعني الحنيفية الحديثة العربية بمرحلتها الوصلية والفصلية وبمكونات حديها التوراتي والإنجيلي، بحيث أصبح المسار ذا بعدين: فلسفي وديني ضرورة، يبدآن متفاصلين، وينتهيان، متواصلين، مما يجعل الوصل بين حدّي كل منهما فصلاً بينهما، والفصل بين حدي كل منهما، وصلاً بينهما، كما سنرى. وعند زوال الأزواج المتفاصل وحلول الاتحاد المتواصل، يصبح العلاج الفلسفي الخالص علاجاً دينياً خالصاً في الوقت نفسه لمنزلة الكلّي النظري والعملي، إذ يصبح الفكر الديني جزءاً لا يتجزأ من الفكر الفلسفي، ويصبح الفكر الفلسفي جزءاً لا يتجزأ من الفكر الديني، وذلك منذئذٍ إلى يومنا هذا، في الحضارة الإنسانية شرقياً وغربياً، كما سنرى. ويحتاج تحديداً مضمون هذا الكتاب إلى التوضيح: فالقسمان الأخيران اللذان يدوان وحدهما مخصصين لموضوع البحث الرئيسي قد يوحيان أن هذا الموضوع لم ينل من الكتاب إلاّ ثلثيه، لأن القسم الأول لم يعالج إلاّ الظرفيات والشروط، فكان يمكن الانطلاق من غاية القسم الأول بداية، والاستغناء عن عناصره الأخرى. لكن هذه البداية ليست بداية إلاّ بما هي قد صارت بداية، بحيث إن صيرورتها تلك هي المنطلق وليس كونها ما هي. فإذا لم نفهم لِمَ صارت ما صارت، امتنع أن نفهم لِمَ كانت بداية، واستحال أن نحدد منازل الكلّي الواقعية وعدم تلاؤمها مع العلم والعمل المولد المنزلة الإسمية كنفذ متجاوز إياها.

لذلك يجب ألاّ نعجب عندما نرى أن ما آلت إليه الأفلاطونية الحديثة العربية في مرحلتي الوصل والفصل، وما آلت إليه الحنيفية الحديثة في مرحلتي الوصل والفصل، قد مثّل شبه انعطاف تراجع من حاضر الفلسفة، كما تلقاها العرب، إلى ماضيها، ومن حاضر الدين كما تلقاه العرب، إلى ماضيها، مما جعل ابن تيمية وابن خلدون يصبحان أقرب إلى الإشكالية التي عالجهما أفلاطون وأرسطو فلسفياً، وموسى وعيسى دينياً، من فلاسفة البداية ومتكلميها في الأفلاطونية الحديثة والحنيفية الحديثة العربيّتين، كون هذه الفلسفة وهذا الكلام قد سعيًا، في فهمهما الفلسفة والدين بما كانا يعتبرانه حدّيهما، بحكم وجوديهما فيهما. ومعنى ذلك أن مرحلة الفصل في الأفلاطونية الحديثة مكّنت، بعد الوصل، بفضل ابن رشد والشهرزوردي، ومرحلة الفصل في الحنيفية الحديثة، مكّنت، بعد الوصل، بفضل الرازي وابن العربي، من جعل التطور الفلسفي والديني عودة إلى البدايات في ذهابه إلى الغايات؛ بحيث أصبح الوضع الفلسفي، ببعديه الإبيستمولوجي والأكسيولوجي، منبث المأزق الفلسفية والدينية التي حاول ابن تيمية نظرياً، وابن خلدون عملياً، معالجتها علاجاً اتخذ شكل الانطلاقة

الجديدة من مكونات هذا الوضع الإشكالي الذي فرقته محاولات البلوغ إلى الحل الأفلاطوني والحل الأرسطي، فلسفياً، والحل الموسوي والحل العيسوي، دينياً: الأولان لتحديد منزلة الكلي النظري بداية ومنزلة الكلي العملي غاية^(٢٣)، والثانيان لتحديد منزلة الكلي العملي بدايةً والكلي النظري غايةً^(٢٤).

وإذاً فخطة رسالتنا هي عينها خطة ما حدث في الفكر العربي، فجعل منزلة الكلي تصبح بؤرة الإشكالات الفلسفية والدينية في النظر والعمل، بعد أن توضحت سدود آفاقها وعوائق علاجها في مرحلتي الوصل والفصل الفلسفيين والدينيين، بما هما وصل وفصل بين حدي الأولى (أفلاطون وأرسطو) وحدي الثانية (موسى وعيسى)، وبما ولداه من مراوحة بينهما في الأفلاطونية المحدثة، وفي الحنيفية المحدثة العربيين. وبذلك تبرز الضرورة الموجبة للربط بين أبواب الرسالة الثلاثة، وضرورة التأسيس التاريخي في الباب الأول المحدد الشروط البنوية والتاريخية لإشكالية الكلي في الفلسفة العربية ولمنازلها المتقدمة على المدرسة الإسمية.

إننا ما كنا لنعود أدراج الفكر العربي العقلي، لو لم يكن هذا الفكر قد تدرج بالعودة على الأدراج، في تحديده الأفلاطونية المحدثة العربية بأفلاطون وأرسطو، بوصفهما وسيلتيه لفهم المدونة الأفلاطونية المحدثة، ولكن لا كما هما في ذاتهما، بل كما وردا في الأفلاطونية المحدثة الهلنستية. وكذلك ما كنا لنعود أدراج الفكر العربي الثقلي، لو لم يكن هذا الفكر قد تدرج أيضاً بالعودة على الأدراج في تحديده الحنيفية المحدثة العربية بالتوراة والإنجيل^(٢٥) بوصفهما وسيلتيه لفهم المدونة الإسلامية، ولكن لا كما هما في ذاتهما، بل كما عرضتهما

(٢٣) لأن ذاتية القيم تجعلها جزءاً من الطبايع، فيرتد الكلي العملي إلى الكلي النظري، ومن ثم كان المثال الأول هو مثال الخير عند أفلاطون، وكان الفعل المطلق والمحرك الأول هو للعقول المعشوق عند أرسطو.

(٢٤) لأن خلقية الأشياء تجعل كونها ما هي من جنس الأمر الشرعي، لا من جنس الماهية - الطبيعية. ومن ثم فالطبايع ترتد إلى الشرائع، من وجهة نظر الدين، فكلاهما وضعي، أعني من وضع الإله المشرع، مما يجعل التشريع ذا درجتين: الأولى، هي وضع خلقيات الأشياء، وجعلها تكون ما هي، والثانية، هي وضع قيم الأشياء أو أحكامها. وكلا التشريعين وضعي توقيفي، أي ليس له من ذاته علة كونه ما هو؛ بل تليله يوجد في إرادة المشرع. لهذا اعتبر ابن رشد أن تصور المتكلمين لأفعال الرب يفيد بأنهم يتصورونه إنساناً قديماً. «وذلك أن المتكلمين، إذا حَقَّق قولهم وكشَّف أمرهم مع من ينبغي أن يُكشَّف، ظهر أنهم جعلوا الإله إنساناً أزلياً. وذلك أنهم شَبَّهوا العالم بالمصنوعات التي تكون بإرادة الإنسان وعلمه وقدرته. فلما قيل لهم إنه يلزم أن يكون جسماً، قالوا إنه أزلِّي، وإن كل جسم محدث، فلزمهم أن يضعوا إنساناً [أزلياً وأن يعتبروه لها] في غير مادة، فقالوا لجميع الموجودات، فصار هذا القول قولاً مثالياً شريعياً. والأقوال المثالية مقننة جداً إلا أنها إذا تُعقبت ظهر اختلالها. (مثالي: بمعنى المنتسب إلى ضرب الأمثال، لا إلى المثل). انظر: أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، تهافت التهافت، تحقيق الأب موريس بويج، ط ٢ (بيروت: دار المشرق، ١٩٨٦)، ص ٤٢٥.

(٢٥) بدءاً بالإسرائيليات لشرح القصص القرآني، وختماً بالنصرانيات لشرح الإشكاليات اللاهوتية، مثل -

مدونتا الإسلام، أعني القرآن والحديث^(٢٦).

ومعنى ذلك أن أمراً عجبياً قد طبع جميع المحاولات الفكرية المستندة إلى العقل، أو إلى النقل، في المرحلة العربية؛ فالعقل أصبح محاولة لفهم الأفلاطونية بالأفلاطونية والأرسطية على الحال التي صارتا عليها عندها؛ والنقل أصبح محاولة لفهم الحنيفية بالتوراتية والإنجيلية على الحال التي أصبحتا عليها عندها، إما برّد الوسيطتين إلى غايتيهما، في الفلسفة والدين، أو برّد الغاية إلى وسيطتيها في الفلسفة والدين.

وهذا الأمر العجيب الذي يضمّر في الوصل، ويربو في الفصل، قد جعل الفلسفة العربية تكون مراوحةً بين إعادة عقْدٍ للأفلاطونية المحدثة بالتوفيق بين أفلاطون وأرسطو، وذلك بطرح ما يختلف به أحد حديها عن الآخر، أو إعادة حل للأفلاطونية المحدثة بالتفريق بينهما، وذلك بطرح ما يتفق به أحد حديها مع الآخر، تخليصاً له منه؛ كما جعل الفكر الديني مراوحةً بين إعادة عقْدٍ للحنيفية المحدثة بالتوفيق بين التوراة والإنجيل، وذلك بطرح ما يختلف به أحد حديها عن الآخر، أو إعادة حل للحنيفية المحدثة بالتفريق بينهما، وذلك بطرح ما يتفق به أحد حديها مع الآخر، تخليصاً له منه: المراوحة بين الحل والعقد في الفكر الفلسفي والفكر الديني بين ما يُعدّ حدين لكل منهما، تلك هي بنية الفكر العربي الديني والفلسفي، في هذه المرحلة من تاريخه^(٢٧).

والأغرب من ذلك أن عملية الفصل، في الحالتين، لم تمكّن من البلوغ إلى حدي الأفلاطونية المحدثة (الأفلاطونية والأرسطية)، بل هي بدت كالعودة إلى ما قبلهما الذي جعلهما يكونان ممكنين، أو من البلوغ إلى حدي الحنيفية المحدثة (التوراتية والإنجيلية)، بل هي بدت كالعودة إلى ما قبلهما الذي جعلهما يكونان ممكنين، أعني إلى الوضعية الفلسفية

= قضية الصفات والأقانيم وقضية الجبر والاختيار، وقضية كلمة الله وخلق القرآن.

(٢٦) فعلاً، فإن الدينين التوراتي والإنجيلي لم يكونا موجودين في التاريخ الإسلامي، بحكم الجغرافيا فقط (أعني لوجود الأقليات التوراتية والإنجيلية في الأرض العربية)؛ بل هما موجودان في المدونة نفسها، بوصفهما يهّدين جوهرتين منها، سلباً وإيجاباً: سلباً بوصفهما، في شكلهما المحرف، يمثلان نفيّاً للدين كما يتصوره الإسلام؛ وإيجاباً، بوصفهما، في شكلهما المصحح في المدونة الإسلامية، يمثلان الدين، بما هو واحد في جميع الأديان، وبما هو راجع إلى الدين الحنيف أو الإسلام المتقدم عليهما ذاتاً، والمتأخر عنهما زماناً.

(٢٧) ويمكن تمثيل هذه الحركة المضاعفة للمراوحة بين حدي المنظومتين الفلسفية والدينية، ثم بين المنظومتين بحركة زوجي «أكورديون» متعامدين يعملان معاً في ايقاع متناظر تناظراً معكوساً: عندما يفتح الأكورديون العمودي ينغلق الأفقي، والعكس بالعكس. والحاصل من الحركتين هو الحركة الحاصلة في كلا الفكرين كما نبهت في القسم الأول. وقد يفتتحان معاً وينغلقان معاً، وخلال حركة الانفتاح المتعامد، والانغلاق المتعامد يحصل التخلخل والتكثف في علائق الحدود الأربعة إلى حدود خلو القلب كتوّاةٍ تخلّاء، وإلى حدود امتلائه كتوّاةٍ تلاءٍ: وهذا هو الأمر الذي وصفناه بكونه صراع العبادتين والسيادتين للطبيعة والشريعة وعليهما بواسطتهما.

والدينية التي اعتبرت الأفلاطونية والأرسطية والتوراتية والإنجيلية حلولاً لها، فصرنا كأننا في وضعية البدء المطلق، أعني الوضعية التي تهاوى فيها الكلي النظري الواقعي (في الفلسفة خاصة)، والكلي العملي الواقعي (في الدين خاصة)، فبات من الواجب إعادة تحديدهما من جديد تحديداً يغير معطيات المشكل تغييراً جذرياً ستكون مهمة هذه الرسالة إبراز معالمه وشروطه ونتائجه. وبذلك يتضح أن خطة الرسالة تقتضي أن نعتد على مرحلتين، هما، بمنطق تراجمي من الشروط إلى الشرط:

١ - مرحلة الاسمية العربية، بما هي المنزلة الغاية التي انتهى إليها الفكر العربي عند ابن تيمية (الاسمية النظرية) وابن خلدون (الاسمية العملية)، أعني الغاية التي صارت بداية في نهضتنا المعاصرة. وذلك هو مضمون البابين الأخيرين.

٢ - مرحلة التخلص من الواقعية الأفلاطونية المحدثة، بما هي المنزلة العائق التي حاول الفكر العربي التخلص منها في مرحلتي الوصل (المشائية الأولى والصفوية) والفصل (الرشدية والاشراقية)، أولاً تحت غطاء البحث عن التوحيد بين حديها بتجاوزهما إلى جوهر الفلسفة، ثم ثانياً بالفصل بينهما تخليصاً لكل منهما من الآخر بوصفه لا يمثل الحقيقة الفلسفية. وبذلك نصل إلى المكونات التي تعود إليها عناصر الوضعية الفلسفية وقوانين تواليها في الوصل والفصل، بوصف العناصر والقوانين تتضمن وضعية إمكاناً مرسومة في حدي الأفلاطونية المحدثة بما هما هي قبل حصولها، وفي حدي الحنيفية المحدثة، بما هما هي قبل حصولها، أعني أن الأفلاطونية والأرسطية تعتبران، بتقابلهما المتكامل، عن كونهما أفلاطونية محدثة كإمكان لم يحصل بعد؛ وأن التوراتية والإنجيلية تعتبران، بتقابلهما المتكامل، عن كونهما حنيفية محدثة، كإمكان لم يحصل بعد؛ وقد أكد الإسلام أنهما هي وقد حدثت بتعدّ قبليهما، ثم حُرِّفت بعدهما فيهما. وذلك هو مضمون القسم الأول.

والمعلوم، فعلاً، أن الأفلاطونية والأرسطية والتوراتية والإنجيلية تتسم جميعاً بعدم توازن يبرز في كل واحدة منها، بغياب ما يعود إلى غيابه وجود هذه التوترات المحركة لكل منها، عند انفصالها عن قسيميَّتها، بوصف هذا الانفصال هو المحدد إياها؛ إنها أفلاطونية محدثة وحنيفية محدثة موسومة فيها كإمكان لم يحصل. وهذا الأمر غير الحاصل والمحرّك، رغم عدم حصوله، مرسومٌ في كل منها بالخيّر الخالي الذي يشغله الإمكان الذي لم يحصل، وهو الذي يميزها بعضها عن بعض بما لم يحصل منها فيها، ويصل بينها بما حصل منه فيها، وإذاً فالأفلاطونية المحدثة، والحنيفية المحدثة، بما هما جوهر حديهما الفلسفيين والدينيين عند الفلاسفة العرب، يمثلان، قبل حصولهما، فلسفة وديناً محيطين بحديهما الفلسفيين (الأفلاطونية والأرسطية) والدينيين (التوراتية والإنجيلية) إحاطة الممكن غير الحاصل بالحاصل منه، مما يجعلهما المأل الضروري لكل فلسفة ولكل دين، والعلامة الدالة على التحريف

الفلسفي والتحرير الديني، الذي يُتهم به كل حدّ قسيته الذي هو خصيئته.

لذلك ما إن حصلت الأفلاطونية المحدثه حتى صارت بالضرورة سعياً إلى تحقيق التوازن بين الأفلاطونية والأرسطية، إما بالتوفيق أو بالتفريق؛ وما إن حصلت الحنيفية المحدثه حتى صارت بالضرورة سعياً إلى تحقيق التوازن بين التوراتية والإنجيلية، إما بالتوفيق أو بالتفريق (٢٨).

والأمر لم يكن كذلك إلا لأن منزلة الكلي النظري والكلي العملي في الفلسفة والدين قد حُصرت في هذين التقاطيع الواقعيين، الفلسفي (بين أفلاطون وأرسطو)، والديني (بين موسى وعيسى)، مما جعل الحل الفلسفي في تقاطبه مع الحل الديني، والحل الديني في تقاطبه مع الحل الفلسفي، يتحولان إلى عقائد واقعية مطلقة، وليس مجرد حلول اجتهادية مؤقتة لتيسير النظر والعمل المستند إليه (الفلسفة)، أو لتيسير العمل والنظر المستند إليه (الدين)، فاستحالاً بالتثبيت الواقعي لحلولهما إلى بدائل من موضوعاتهما التي قدما لها الحلول؛ أعني أن النظر والعمل بما هما نشاطان وفعاليتان رُداً إلى حلّي القطبين الفلسفيين وإلى حلّي القطبين الدينيين كخيارات مطلقة ونهائية، فأصبحت هذه المذاهب بديلاً من موضوعاتها، مما أوقف الإبداع النظري والإبداع العملي، وجعل الفكر الناظر والعامل مجرد شارح ومقلد لا غير. وتلك كانت وضعية الفكر التي ينقدها فيلسوفانا.

وإذا كنا قد نفهم هذا التحول من الحل الذريعي الموقت إلى الحل العقدي النهائي في الفكر الديني، لكون ذلك قد يكون من المتطلبات الضرورية لمنطق المقدس، فإننا نعجب شديد العجب لحصول الأمر نفسه في الفكر الفلسفي، وقد نعلله بالتنافس بين سدنة الدين وسدنة الفلسفة على الزعامة الروحية أو سيدانة المقدس في المجتمع الإنساني القديم. ولكن الثورة الإسلامية أو الحنيفية المحدثه هي، بحسب فيلسوفينا، النفي المطلق لهاتين السدانتين والاستعاضة عنهما بسلطان الاجتهاد، وهي ثورة حاولنا شرح بُعدها النظري (ابن تيمية)، وبعدها العملي (ابن خلدون)، من خلال نقض واقعية الكلي النظري والكلي العملي، واضعّين أسس الاسمية العربية، وناقليْن الفكر الإنساني من الميتاتاريخ اللاهوتي إلى التاريخ الناسوتي في النظر والعمل، كما سنحاول بيانه.

وبذلك نكون قد شرحنا خطبة هذه الرسالة وعللنا الترابط بين عناصرها، ولم يبق إلاّ

(٢٨) ولكي نحلّل هذا الإمكان المحرك قبل حصوله، والمجدد عند الحصول، احتجنا إلى تضمين هذه المقدمة فصلاً ثانياً تعرضنا فيه لتأثير الأفلاطونية المحدثه، بما هي تسانّد كامن في حديها الأفلاطوني والأرسطي، ولتأثير الحنيفية المحدثه، بما هي تسانّد كامن في حديها الإنجيلي والتوراتي، وذلك لتجنب إقحام هذا المدخل في جوهر الرسالة، رغم كونه شرطاً في فهم تحليلاتها لكونه شرطاً في فهم جدلية مراحل الفكر العربي الأساسية: الوصل فالانفجار فالفصل بين الحدود الأربعة: الأفلاطونية، الأرسطية، التوراتية، الإنجيلية.

العرض السريع، في شكل أسئلة محددة ودقيقة ومرتبعة، للمسائل الجوهرية التي نبحث لها عن حل، في فلسفتي ابن تيمية وابن خلدون، غاية غرض هذه الرسالة.

ويمكن أن نجمع خصائص الوضعية الفلسفية والدينية (ببعديها العقلي والنقلي) التي حدث فيها تحديد منزلة الكلي النظرية والعملية، في الأسئلة العشرة التالية، التي تصف الوضعية الفلسفية والمعرفية قبل المحاولتين التيمية والخلدونية وصفاً إشكالياً.

١ - لماذا كانت الفلسفة العربية، من الكندي إلى ابن رشد، رغم سعيها إلى التخلص، حبيسة الاطار الفلسفي الذي حددته الأفلاطونية المحدثة الهلنستية سواء بالإيجاب أو بالسلب؟

٢ - لماذا بدت هذه الفلسفة معتمدة على حركتين متواليتين، إحداهما تستهدف الوصل بين ما اعتبرته حدّي الأفلاطونية المحدثة، أعني الأفلاطونية والأرسطية، كما تحددتا فيها، بمحاولة رد الأولى إلى الثانية (المشائية) أو رد الثانية إلى الأولى (الصفوية)، في القرن الرابع هجري (العاشر ميلادي)، والثانية تستهدف الفصل بينهما بمحاولة تخليص الأولى من الثانية (الإشراقية)، أو تخليص الثانية من الأولى (الرشدية) في القرن السادس هجري (الثاني عشر ميلادي)؟

٣ - لماذا كان الكلام العربي، من واصل إلى ابن الخطيب الرازي، رغم سعيه إلى التخلص، حبيس الاطار الكلامي الذي حددته الحنيفية المحدثة في القرآن سواء بالإيجاب أو بالسلب؟

٤ - لماذا بدا هذا الكلام معتمداً على حركتين متواليتين، إحداهما تستهدف الوصل بين ما اعتبرته حدّي الحنيفية المحدثة، أعني التوراتية والإنجيلية، كما تحددتا فيها، بمحاولة رد الأولى إلى الثانية (الكلام والتصوف البهشمي)، أو رد الثانية إلى الأولى (الكلام والتصوف الأشعري)، والثانية تستهدف الفصل بينهما، بمحاولة تخليص الأولى من الثانية (الكلام الثاني بعد الغزالي)، أو بمحاولة تخليص الثانية من الأولى (التصوف الثاني بعد الغزالي)؟

٥ - لماذا حدث اللقاء بين فرعي الفلسفة وفرعي الكلام في مجموعتي الفرق الإسلامية الكبرى على النحو التالي، أعني في المجموعة الشيعية بتكلميتها وفقهاؤها ومتصوفها، وفي المجموعة السنية بتكلميتها وفقهاؤها ومتصوفها بعد انقسام الاعتزال إلى شقين تابعين لهما (أي البهشمية والأشعرية):

أ - فكان اللقاء بين فرع الفلسفة الوصلي الذي يرد الأفلاطونية المحدثة إلى الأفلاطونية الفيثاغورية (الصفوية) وفرعها الفصلي المخلص لها من الأرسطية (الإشراقية)، وفرع الكلام الوصلي الذي يرد الحنيفية المحدثة إلى الإنجيلية (البهشمية) وفرعها الفصلي

المخلص لها من التوراتية (التصوف الباطني)؟

ب - وكان اللقاء بين فرع الفلسفة الوصلي الذي يرث الأفلاطونية المحدثة إلى الأرسطية السوفسطائية (المشائية) وفرعها الفصلي المخلص لها من الأفلاطونية (الرشدية)، وفرع الكلام الوصلي الذي يرث الحنيفية المحدثة إلى التوراتية (الأشعرية) وفرعه الفصلي المخلص له من الإنجيلية (التصوف الظاهري)؟

ج - مما جعل الفرق الشيعية تكون أفلاطونية محدثة فلسفياً بالرد إلى أفلاطون وصلاً، أو بالتخليص من أرسطو فصلاً، وتكون حنيفية محدثة دينياً بالرد إلى الإنجيل وصلاً، أو بالتخليص من التوراة فصلاً؟

د - وجعل الفرق السنية تكون أفلاطونية محدثة فلسفياً بالرد إلى أرسطو وصلاً، أو بالتخليص من أفلاطون فصلاً، وتكون حنيفية محدثة دينياً بالرد إلى التوراة وصلاً، أو بالتخليص من الإنجيل فصلاً؟

هـ - فانقسم الكلام إلى نوعين: باطني ذي ميل شيعي تغلب عليه، فلسفياً، الأفلاطونية بمرحلتها، وظاهري ذي ميل سني تغلب عليه، فلسفياً، الأرسطية بمرحلتها؟

و - وانقسم التصوف إلى نوعين: باطني ذي ميل شيعي تغلب عليه، فلسفياً، الأفلاطونية بمرحلتها (تأثير الصوفية والإشراقية)، وظاهري ذي ميل سني تغلب عليه، فلسفياً، الأرسطية بمرحلتها (تأثير المشائية والرشدية)؟

٦ - لماذا تولد من حركية الوصل والفصل بين حدي الأفلاطونية المحدثة (الأفلاطونية والأرسطية) وبين حدي الحنيفية المحدثة (التوراتية والإنجيلية)، ثورة في النظر والعمل أدت إلى ما حصل فيهما، وفي ما بعدهما الفلسفي والكلامي، خلال المرحلة العربية من تحديد منزلة الكلبي النظري والعملية الاسمية التي نقلت العقل من الانفعال بالكلبي الواقعي إلى الفعل بإحداث الكلبي الاسمي في النظر (ابن تيمية: الماهية اسم يخترعه العلماء)، وفي العمل (ابن خلدون: القيمة اسم يخترعه الأقوياء)؟

٧ - ولماذا تولد من حركية الوصل والفصل بين حدي الأفلاطونية المحدثة العربية وبين حدي الحنيفية المحدثة أن كلاً منهما، في سعيها إلى تهديم مقابلتها، بما هي قسيم وخصيم، انتهت إلى تهديم ذاتها بصفيتها تلك، إذ هي آلت إليها فأصبحت الحنيفية المحدثة مستندة إلى الأفلاطونية المحدثة، وأصبحت الأفلاطونية المحدثة مستندة إلى الحنيفية المحدثة، بوصف القسيم الفلسفي مثلاً للنظر، والقسيم الكلامي مثلاً للعمل؟

٨ - ولماذا كانت السنة حرباً على الشيعة بوصفها أفلاطونية محدثة ذات ميل أفلاطوني مضموناً، وبوصفها حنيفية محدثة ذات ميل إنجيلي شكلاً، وكانت الشيعة حرباً على السنة

بوصفها أفلاطونية محدثة ذات ميل أرسطي شكلاً، وبوصفها حنيفية محدثة ذات ميل توراتي مضموناً، مما جعل الحرب بين فرعي الفلسفة، وفرعي الكلام، بما كان الأعلان حدي الفلسفة والثانيان حدي الكلام، تصبح حرباً ذات أحزاب واضحة التخوم السياسية والفكرية؟

٩ - ولماذا أدت هذه الحرب في الفلسفة أولاً (بين المشائية والصفوية ثم بين الإشرافية والرشدية ثم بين جميع التوليف الممكنة زوجاً زوجاً) وفي الكلام والتصوف ثانياً (بين البهشمية والأشعرية ثم بين الكلام الثاني والتصوف الثاني، وجميع التوليف الزوجية الممكنة)، ثم بين الفلسفة والكلام متواصلين، ومتفاصلين إلى شبه المعركة الدونكيخوطية التي أدت إلى الجمود المذهبي الذي قد يعلل، في الوقت نفسه، ما انتهى إليه الفكر العربي من مظاهر الانحطاط الفكري ومظاهر الثورة عليها، في هذه اللحظة التي تحدت فيها عوامل العطالة وعوامل الحركة التي تفاعلت خلال اللحظة الفاصلة بين نهاية الرابع عشر ونهاية الثامن عشر، وهما نهاية وبداية يمثلها ابن تيمية في الإصلاح العقلي والروحي، وابن خلدون في الإصلاح الاجتماعي والسياسي؟

١٠ - لماذا كانت أحداث هذا التاريخ بظرفيه الفلسفي والديني وما انتهت إليه غاية في الرابع عشر، وبداية في التاسع عشر في وجهيه السالب (ما ينفيه ابن تيمية وابن خلدون)، والموجب (ما يثبتانه)، ملائمة ملازمة عجيبة الظرف التاريخي العربي والإنساني، في عصر النهضة العربية؛ ظرف الثورة على السلطان الروحي للكهنوت الصوفي (ابن تيمية)، والثورة على السلطان المادي للعسكروت المستند إلى السلطان الأول (ابن خلدون)، وذلك لتحقيق الإصلاح الروحي عند الأول، والإصلاح السياسي عند الثاني؟ وقد عاصرت هاتان الثورتان اللتان وجدتا في ابن تيمية (السلفية) وفي ابن خلدون (العلمانية) سندهما النظري، ثمرتي التنوير العقلي (القرن الثامن عشر)، والتنوير الاجتماعي (القرن التاسع عشر)، مما قد يجعل لحصول اللقاء أولاً، وإمكانية الحوار بين الحضارتين ثانياً، عللاً أعمق من مجرد التأثير الخارجي، والمحاكاة السطحية، بحيث لا تكون النهضة العربية مجرد تطعيم خارجي فرض على المجتمعات العربية أموراً لم تكن مستعدة لها، بحكم الغزو المادي أولاً، والانبهار الثقافي ثانياً، بل تكون وليدة توافق عجيب بين حضارتين متماثلتين شكلياً، رغم الفوارق^(٢٩).

(٢٩) ورغم أننا التزمنا عدم القيام بمقارنات بين الفلسفة العربية والفلسفة الغربية، فإننا لا نستثني مشاكل الوضعيات الفلسفية، لتسليمتنا بوجود بعض البنى الثابتة في آليات عمل العقل الإنساني، بما هو ناظر وعامل، في محيطيه الاجتماعي والطبيعي. لذلك فإن الأفلاطونية المحدثة بمراحلها الهلنستية والغربية واللاتينية والألمانية، تخضع لبنية ثابتة، هي بنية التقاطب المتراوح بين حديها الأفلاطوني والأرسطي، والباحث عن الحل في إدخال الجدلية بينهما بحركية تجعل المثال المفارق، بما هو مقابل للصورة المحايثة عملية فيض تصويري ينزل من المفارقة إلى المحايثة، أو بالمقابل، عملية تشوق أنصوري يصعد من المحايثة إلى المفارقة. كما إن التوراتية المحدثة الهلنستية والحنيقية المحدثة العربية، والتوراتية المحدثة اللاتينية، والتوراتية المحدثة الألمانية تخضع لبنية ثابتة =

ثانياً: مقدمات العلاج وشروطه

ليس من اليسير أن نجيب عن هذه الأسئلة القصيرة التي هي وصف للوضعية أكثر من كونها تساؤلاً. ومع ذلك فإن محاولة الجواب هي عينها مضمون الرسالة كلها. ولعل الفحص التراجعي لمنطق الفكر العربي سيساعدنا على تحديد مقدمات العلاج وشروطه. فالمعلوم أن نقد المنطق وأساسه الميتافيزيقي (البعد الأرسطي الغالب على الفلسفة النظرية في الأفلاطونية المحدثة العربية)، ونقد التاريخ وأساسه الميتاتاريخي (البعد الأفلاطوني الغالب على الفلسفة العملية في الأفلاطونية المحدثة العربية) قد مثلاً الغاية التي انتهى إليها الفكر العربي في محاولتي ابن تيمية وابن خلدون، وذلك خلال القرنين الثامن والرابع عشر. والمعلوم، كذلك، أن نتائج هاتين المحاولتين المستندتين إلى منزلة اسمية للكلي قد كانت ذروة ما بلغت إليه الفلسفة العربية، في سعيها إلى تجاوز الأفلاطونية المحدثة الهلنستية، وذلك قبيل الانحطاط. ولعل ذلك هو الذي يفسر كون محاولتيهما أسستا، إلى حد كبير، استئناف النهضة العربية نشاطها في نهايات الثاني عشر - الثامن عشر وبدايات الثالث عشر - التاسع عشر.

= هي بنية التقاطب المتراوح بين حديها التوراتي والانجيلي، والباحث عن الحل في إدخال الجدلية بينهما بحركية تجعل اللاهوتي ينزل ليحل في الناسوتي، أو الناسوتي يصعد ليحل في اللاهوتي. فإذا جُمع الأمران صار التقاطبان متطابقين ومثلين لوجهي الجدول المحرك للوجود الفلسفي والوجود الديني، أولهما يهيم الطبيعة وما بعدها، والثاني يخص التاريخ وما بعده.

وإذا كان التقاطب بين التقاطين قد خصص المرحلة الفصلية من الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة العريتين، كما وصفناهما في هذا المدخل، وإذا كان رفض هذا التقاطب هو الذي ميز محاولتي ابن تيمية وابن خلدون بغاية الإبقاء على التمييز بين الطبيعة والتاريخ، بما هما مجال العلم والعمل الإنسانيين، ومابعد الطبيعة ومابعد التاريخ بما هما مجال العلم والعمل الإلهيين، وهو تمييز يفرض التوحيد بين الرب والخليفة، فإن المقابلة بين الواقعية عند أصحاب المطابقة بين التقاطين، والاسمية عند أصحاب نفيها مشاكلة للمقابلة بين الواقعية عند أصحاب المطابقة بين التقاطين في القرن التاسع عشر (هيغل وماركس)، والاسمية عند نفاتها في اللحظة التاريخية نفسها (كانط وكونت).

وفعلاً، فإن القرن التاسع عشر سادته فلسفياً حركة التماهي المطلق بالسلب أو بالايجاب بين الدين والفلسفة، عند ماركس وهيغل بوصفهما داحضين للحل المقابل عند كانط وكونت، ذلك أن الزوج الأول (هيغل وماركس) يقابل الزوج الثاني (كانط وكونت) مقابلة الواقعية المطلقة للاسمية المطلقة؛ فالأولان تستند فلسفتهما إلى إطلاق ميتافيزيقي يحوّل مابعد التاريخ اللاهوتي إلى التاريخ الناسوتي (هيغل)، أو يحول التاريخ الناسوتي إلى مابعد تاريخ لاهوتي بإطلاقه (ماركس)؛ والثانيان تستند فلسفتهما إلى رفض الإطلاق الميتافيزيقي برفع الحكم والفصل بين البواطن المجهولة والظواهر المعلومة.

وهذه الوضعية، رغم الفوارق، ماثلة بشكلها أو بينتها الثابتة، للوضعية التي يلتقي فيها ابن تيمية وابن خلدون بما هما اسميان بالأشراق والتصوف، وبالرشدية والكلام بما هما واقعيان في القرن الرابع عشر غاية، والتاسع عشر بداية للنهضة العربية التي ما زلنا لم نفهم بعد أبعادها المرجعية الأهلية والبرزانية.

عشر. ولا يمكن أن تكون هذه الغاية - البداية من الأمور الاتفاقية، بل لعلها تشير إلى نظام العقد في حركة الفكر العربي، فلسفيته وكلاميته. لذلك نحتاج إلى تحليل الشروط التي جعلت تجاوز الواقعية النظرية والعملية إلى الاسمية ممكناً، بما هي شروط «ذاتية» لحركة الفكر الفلسفي النظري والعملية، خلال تجربتيه الأساسيتين، أعني تجربة تعقيل علوم النقل وتنقيح علوم العقل، وما بعدهما التأسيسي طيلة القرون السبعة المتقدمة على ابن تيمية وابن خلدون، أعني تجربة تكوين العلوم الثقيلة وتجربة استيعاب العلوم العقلية.

نفقد المنطق وأساسه الميتافيزيقي، ونقد التاريخ وأساسه الميتاتاريخي عملية فلسفية من طبيعة واحدة، هي: الإدراك الفلسفي العميق لعدم التلاؤم بين النظر، بما هو ممارسة تاريخية وما بعده المؤسس له في الأفلاطونية المحدثة العربية، ولعدم التلاؤم بين العمل بما هو ممارسة تاريخية وما بعده المؤسس له فيها كذلك، أعني أنها إدراك إستيمولوجي دقيق لعدم التطابق بين العلم والعمل كمارستين فعليتين جاريين في التاريخ بما فيهما من محاولة، وإصابة، وخطأ، وتدرج، وكثرة، وما بعدهما الفلسفي المؤسس لهما والمستند إلى واقعية الكلبي المفارق (أفلاطون) أو المحاميت (أرسطو) أو المنتقل، خارج الزمان، من المفارقة إلى الحماينة (أفلوطين)، وما ينتج منه من تصور واقعي للعلم والعمل يُخرجهما عن الحركة التاريخية ويجعلهما، بمفعول تعاكس عجيب بين الوجود والعقل، راجعين إلى علم نفس مرفوع إلى المطلق هو علم تفاعل العقول الفاضلة فيض إيجاد أو فيض إعلام. وتلك هي لحمة الميتافيزيقا والميتاتاريخ وسداهما في الفلسفة العربية إلى حدود تجاوز ابن تيمية وابن خلدون الواقعية نحو نظرية اسمية للكلبي النظري والعملية، بما هما المعلوم والمعمول في التاريخ الإنساني.

وقد أطلقنا على محاولتي ابن تيمية وابن خلدون والفلسفة المؤسسة لهما اسم المذهب الاسمي، سعياً منا إلى تحديد أسسه ونتائجه النظرية والعملية. وذلك هو الموضوع الرئيسي للرسالة. لكن تحديد الشروط التي جعلته ممكناً يكتسي الأهمية نفسها، كون الشروط تبين العلة العقلية الرابطة بين هذه الغاية - البداية والتكوينية الذاتية للفلسفة العربية، خلال قرونها السبعة (من الثاني إلى الثامن) المتقدمة على الغفوة، وقرنتها بعدها منذ النهضة، رغم طغيان محاولات التفسير بالعوامل غير الأهلية (الثالث عشر والرابع عشر - التاسع عشر والعشرون). لذلك سنعالج في هذا الفصل الأخير من المقدمة، علاجاً وحيزاً وسريعاً، الشروط الموصلة إلى الحل الاسمي، أو على الأقل إلى تجاوز الحل الواقعي في غاية الفلسفة العربية، أعني في النسق النظري لفلسفة ابن تيمية والنسق العملي لفلسفة ابن خلدون. وليس معنى ذلك أننا سنؤرخ للفلسفة العربية نظريتها وعمليتها بصورة عامة. بل إن همتنا الأساسي سيكون استخراج المنطق العميق لمتازل الكلبي النظري والعملية كما برزت في أهم الأعمال الفلسفية التي حددت منعرجات الفلسفة العربية - وربما أيضاً الإنسانية عامة لا العربية فقط - بين تأسيس أول

الأنساق الفلسفية في بداية القرن الرابع وآخرها في نهاية القرن السادس، أعني بين الفارابي وابن رشد. وما قبل ذلك آل إليه؛ وما بعده جاء منه، بما في ذلك السعي إلى التجاوز عند ابن تيمية وابن خلدون، الأول في نظرية العلم النظري خاصة، والثاني في نظرية العلم العملي خاصة (٣٠).

وبين أن هذه الشروط التي نسعى إلى تحديدها هي جميعاً من طبيعة تاريخية - إذ نحن ننفي من البداية دعاوى الذهنيات والمقابلات بين آري وسامي وشرقي وغربي... إلخ - وننتقل من موقف اسمي هو بدوره ينفي جميع الشروط المتعالية على تلك التي تتحدد خلال التاريخ، بحكم المعطى الطبيعي الداخلي والخارجي للمجتمعات الإنسانية، ثم أحداث تاريخها الأهلي وتفاعلاته مع التواريخ المحيطة بها مكاناً (الأجوار) وزماناً (المتقدم عليها الفاعل فيها والمتأخر عنها المنفعل بها). لكن هذه الشروط، وإن كانت جميعاً تاريخية، فهي ضربان:

الأولى: هي الشروط التاريخية التي مثلت منذ البداية معطيات الانطلاق الجاهزة والثابتة بعض الثبات لكانها صارت بُنى غير تاريخية. وقد اعتبرناها بنى أو مدونات منغلقة معطاة في البدء، فأخرجنا تحديدها من مضمون الدراسة نفسها واعتبرناها جزءاً من هذه المقدمة العامة. وهذه المعطيات نوعان: الأول، هو الأفلاطونية المحدثة الهلنستية ومنطق نسقها (وهي الفلسفة كما عرفها العرب أو المنظار الذي منه وبه عرفوا كل فلسفة)، والثاني، هو الحنيفة المحدثة كما تحددت في القرآن خاصة (وهي الدين كما عرفه العرب أو المنظار الذي منه وبه عرفوا كل دين). ورغم أن هذين النوعين من المعطيات لا يخرجان عن التاريخية، فإنهما يقيان، على الأقل بما هما مدونتان ماديتان، شبه ثابتين، وبالإضافة إليهما تعامل الفكر العربي معهما انطلاقاً من النظر والعمل كمارستين تاريخيتين، أو مع النظر والعمل بهما، إلى أن تم التخلص النهائي من أساسهما المتعالي الطبيعي (للأولى) والشريمي (للتانية)، بعد أن تحمداً في الأنساق التي ينقدها ابن تيمية وابن خلدون.

الثانية: هي الشروط التاريخية التي نتجت من التفاعل النظري والعملي مع الأولى وبها، مع النظر والعمل عند معالجة ما يعرض من القضايا النظرية والعملية في التاريخ العربي والإسلامي خلال الفترة التي أشرنا إليها. وقد مكّن البحث من اكتشاف التفرعات التي

(٣٠) بل وحتى المحاولات الفلسفية العربية المعاصرة، فإنها جميعاً - عدا تلك التي تقتصر على العرض التعليمي للفلسفة الغربية - قابلة للإرجاع إلى أصول مستمدة من هذه الإشكالية: إشكالية المنزلة التي حددتها الفلسفة العربية للكلي، ميلاً إلى الفلاسفة أو عليهم أو ميلاً إلى المتكلمين أو عليهم؛ ولا حاجة إلى ذكر الأمثلة فهي أشهر من أن تحتاج إلى الذكر. ولعل ثلاثة الأستاذ الجابري الشهيرة علتها الأساسية هي تسليمه الضمني بواقعية الكلي التي باسمها يرتب الكلام والتصوف والفلسفة.

حدثت خلال هذا التعامل معهما وبهما في تجربتي تعقيل علوم النقل الغايات والأدوات، وتنقيل علوم العقل الغايات والأدوات، إلى أن أصبح المحرك الأساسي للفعالية النظرية والعملية هو «اللقاء - الصدام» بين هاتين العمليتين ونتائجهما كما تعينت في فروع الكلام والفلسفة: وتلك هي دلالة أسئلتنا العشرة التي ختمنا بها الفصل السابق من المقدمة.

ولما كانت غاية الغايات في علوم النقل هي السياسيات^(٣١) وأداة الأدوات هي التاريخ، ولما كانت غاية الغايات في علوم العقل هي الرياضيات^(٣٢) وأداة الأدوات هي المنطق، أصبح من اليسير أن نفهم العلاقة البيئية بين هاتين التجريبتين ومنزلة الكلّي النظري والعملية والصدام الضروري بينهما حول منزلة العلوم النظرية أداة وغاية (المنطق والرياضيات)، والعلوم العملية أداة وغاية (التاريخ والسياسيات)، انطلاقاً من منزلة الكلّي في علوم النقل وفي علوم العقل؛ والأولى تغلب عليها المنزلة الاسمية، والثانية تغلب عليها المنزلة الواقعية، كما سنرى ذلك في القسم الأول من الرسالة.

وستحدّد هذه العلاقة الصدمية بين المنزلتين أهمّ المنعرجات التي جعلت الفكر العربي يكون ما كان، ذلك أن المنزلة التي تسيطر على الشروط التاريخية الانطلاقية. (أعني الأولى) هي منزلة الكلّي في الأفلاطونية المحدثة وفي الحنيفية المحدثة. ولما كانت الأولى واقعية طبيعية والثانية اسمية شريعية، فإن الصدام بين المنزلتين خلال التجريبتين سيجعل الفلسفة العربية، في سعيها إلى استيعاب الأفلاطونية المحدثة وعلومها العقلية، وإلى تكوين الحنيفية المحدثة وعلومها النقلية^(٣٣)، مضطرة إلى مسعين متناقضين: فاستيعاب الأفلاطونية المحدثة وعلومها العقلية يقتضي التخلص من الحنيفية المحدثة وعلومها النقلية، كون منزلة الكلّي في هذه (الوضعي الشريعي) منافية منزلة الكلّي في تلك (العقلي الطبيعي)؛ وتعقيل الحنيفية المحدثة وعلومها النقلية يقتضي التخلص من الأفلاطونية المحدثة وعلومها العقلية، كون منزلة الكلّي في الأخيرة (العقلي الطبيعي) منافية منزلة الكلّي في الأولى (الوضعي الشريعي).

(٣١) بمعنيها، أعني نظرية السلطة والحكم ونظرية الوجود الاجتماعي التاريخي، إذ ذلك هو الموضوع الذي تنقسمه علوم النقل خاصة، غاية قصوى لها. وما التاريخ إلا أداة لعلم هذه الغاية القصوى.

(٣٢) بمعنيها، أعني نظرية البنى الرمزية ونظرية الوجود العالمي الطبيعي، إذ ذلك هو الموضوع الذي تنقسمه علوم العقل خاصة، غاية قصوى لها. وما المنطق إلا أداة لعلم هذه الغاية القصوى.

(٣٣) بخلاف الأفلاطونية المحدثة الهلنستية، لم تكن الحنيفية المحدثة وعلومها أمراً موجوداً إلا كمادة خام لم تصر بعد في حيز العقول: وصوريتها تلك هي التجربة التي أطلقنا عليها اسم تعقيل علوم النقل وما بعدها، في حين أن الأولى، أعني الأفلاطونية المحدثة وعلومها، كانت أمراً موجوداً في حيز العقل ولم يبق إلا استيعابها ونقلها (هكذا عاش التجربة أوائل المفكرين، على الأقل في تصورهم). وهذه الصيرورة الاستيعابية هي التي أطلقنا عليها اسم تعقيل علوم العقل. وقد أدت التجريبتان إلى الصدام بين منزلة للكلّي تسمى منزلة العقلي الطبيعي ومنزلة للكلّي تسمى منزلة الوضعي الشريعي.

ولا عجب عندئذ إذا انتهى هذا الصدام بين المتزلتين الفلسفية والكلامية إلى الانفجار في مُعْطَيِي الانطلاق (أعني في الأفلاطونية المحدثة والحنيقية المحدثه)، بعد فشل الحلول الوسطى الموقفة بين المتزلتين. وبذلك تكون الأفلاطونية المحدثه والحنيقية المحدثه العربيتان ذاتي مسار حتمي يمر بمرحلة الوصل بين حدّي كل منهما، فالانفجار، فالفصل بين حديهما، هكذا:

١ - مرحلة الوصل بين حدّي الأفلاطونية المحدثه (أي أفلاطون وأرسطو).

أ - الوصل ذو الميل الأرسطي: المشائية (الفارابي، القرن الرابع)

ب - الوصل ذو الميل الأفلاطوني: الصفوية (أخوان الصفاء، القرن الرابع).

٢ - مرحلة الانفجار بحكم بروز آثار الصدام في فلسفة ابن سينا (القرن الخامس).

٣ - مرحلة الفصل بعد الانفجار.

أ - الفصل ذو الميل الأرسطي: الرشدية أو المشائية الثانية (القرنان السادس والسابع).

ب - الفصل ذو الميل الأفلاطوني: الاشراقية أو الصفوية الثانية (القرنان السادس

والسابع).

وذلك ما حدث في الأفلاطونية المحدثه أو في البعد الفلسفي الذي تغلب عليه علوم العقل وما بعدها. أما في الحنيقية المحدثه أو في البعد الفلسفي الذي تغلب عليه علوم النقل وما بعدها، فإن الوصل والانفجار والفصل كانت كما يلي:

١ - مرحلة الوصل بين حدّي الحنيقية المحدثه (أي التوراة والإنجيل).

أ - الوصل ذو الميل التوراتي: الأشعرية (القرن الرابع).

ب - الوصل ذو الميل الإنجيلي: البهشية (القرن الرابع).

٢ - مرحلة الانفجار بحكم بروز آثار الصدام في فلسفة الغزالي (القرن الخامس).

٣ - مرحلة الفصل بعد الانفجار.

أ - الفصل ذو الميل التوراتي: الكلام الثاني بعد استيعاب السينوية: الرازوية (القرنان السادس والسابع).

ب - الفصل ذو الميل الإنجيلي: التصوف الثاني بعد استيعاب الغزالي: الابن - عريية (القرنان السادس والسابع).

وقد ميزت المرحلة الفصلية في الفلسفة العربية (أو الأفلاطونية المحدثه العربية) وفي

الكلام العربي (أو الحنيفية المحدثه العربية) كامل القرنين السادس والسابع للهجرة (الثاني عشر والثالث عشر للميلاد)، فكانت الوضعية الفكرية المحددة شروط النقد التيمي والنقد الخلدوني اللذين يمثّلان غرض هذه الرسالة. فكيف أعَدَّ الفصل بين حدّي الأفلاطونية المحدثه (أفلاطون وأرسطو) وحدّي الحنيفية المحدثه (عيسى وموسى) إلى بروز مناط الإشكال المؤسس لنقد الواقعية نقداً نقلنا إلى الاسمية؟

كانت مرحلة الفصل في الأفلاطونية المحدثه والحنيفية المحدثه العربيتين، إذاً، المرحلة المعدة إعداداً مباشراً للوضعية الإيستمولوجية والفلسفية التي نقدها فيلسوفانا. أما ما تقدم من المراحل فكان ذا أثر غير مباشر.

وفعلاً فإن السعي إلى تخليص الأفلاطونية من الأرسطية، أو الأرسطية من الأفلاطونية، سواء بالوصل الجامع (المشائية والصفوية)، أو بالفصل المستثنى (الرشدية والاشراقية)، قد التقى بالسعي إلى تخليص الإنجيلية من التوراتية أو التوراتية من الإنجيلية، سواء بالوصل الجامع (الأشعرية والبهشية)، أو بالفصل المستثنى (الرازوية والحامية)، فاتحدت الأفلاطونية المحدثه والحنيفية المحدثه في جدليتين مختمستين عادتا بالفكر العربي إلى ما قبل الفلسفتين حدّي الأولى، وإلى ما قبل الدينين حدّي الثانية، حتى لكأن حركة الفكر انتهت إلى لُوح مُحمَّو زالت فيه الحلول الأفلاطونية، والأرسطية، والإنجيلية، والتوراتية، فعادت إلى وضعية الاستئناف المطلق لتحديد منزلة الكلي النظري والعملي، أعني التأسيس الجديد للعلوم النظرية والعلوم العملية.

فلا عجب عندئذ، إذا أصبحت الأفلاطونية في القرنين السادس والسابع عودةً إلى المثالية الفيثاغورية المقتصرة على توظيف الحاصل من العلوم الرياضية لا تعدوه، وإذا أصبحت الأرسطية عودة إلى المادية السوفسطائية المقتصرة على توظيف الحاصل من العلوم المنطقية الطبيعية لا تعدوه، فطابقت الأولى الإنجيلية المقتصرة على توظيف الحاصل من العلوم الصوفية السياسية لا تعدوه، وطابقت الثانية التوراتية المقتصرة على توظيف الحاصل من العلوم الفقهية السياسية لا تعدوه. وبذلك أصبحت الوضعية النظرية والعملية التي انتهى إليها الفكر العربي والتي ستكون موضوع النقد النظري عند ابن تيمية، وموضوع النقد العملي عند ابن خلدون، وضعيةً تجاوزت، بالتراجع، الأفلاطونية المحدثه وحدّيها (أفلاطون وأرسطو) إلى ما قبلهما الذي جعلهما يكونان ممكنين، والحنيفية المحدثه وحدّيها (الانجيل والتوراة) إلى ما قبلهما الذي جعلهما يكونان ممكنين؛ وهما تراجعان كشفاً ما كان ينخر هذه الحدود الأربعة (الأفلاطونية والأرسطية والتوراتية والإنجيلية) ومركباتها (الأفلاطونية المحدثه بأشكالها، والحنيفية المحدثه بأشكالها)، أعني المنزلة الواقعية في الأولى النافية المنزلة الوضعية في الثانية، والمنزلة الوضعية في الثانية النافية المنزلة الواقعية في الأولى.

وما كان هذا التنافي ليصبح محرّكاً فعلياً للتاريخ الفكري النظري والعملي، لو لم يتحول إلى طبيعته الحقيقية التي ظلت خفية، أعني إلى تنافٍ ذاتي لكل منهما من ذاته بصرف النظر عن قسمه وخصيمه المقابل له: إنّه تنافٍ ذاتي في الأفلاطونية المحدثة على حدة، وفي الحنيفية المحدثة على حدة. فالمنزلة الواقعية في الفلسفة منزلة متنافية، إذ هي تتحدد تاريخياً، وتزعم ما تحدده لاتاريخياً متعالياً على عملية تحديده، إذ الكلبي الواقعي، بما هو واقعي، ثابت أزلي لا تاريخية له، رغم أن تحديده وإدراكه تاريخيان: وهذا هو التناقض الباطني للفلسفة عامة، وللأفلاطونية المحدثة بجميع أشكالها خاصة. وما كانت الأفلاطونية المحدثة تكون بهذه الأهمية في تاريخ الفكر الإنساني (إذ هي غاية الفكر اليوناني: الهلنستية؛ وغاية الفكر العربي: العربية؛ وغاية الفكر اللاتيني: اللاتينية؛ وغاية الفكر الجرمانى؛ الجرمانية. وتلك هي الأفلاطونيات المحدثة التي أشرنا إليها سابقاً)، لو لم يكن جوهرها هذا التنافي عينه. والمنزلة الوضعية في الدين منزلة متنافية كذلك. إذ هي تتحدد لاتاريخياً (الحقيقة الدينية أو الوحي)، وتزعم أن ما تحدده تاريخي متدانٍ عن عملية تحديده. فالكلبي الوضعي، بما هو وضعي، تاريخي متغير قابل للنسخ، لا إطلاق له، رغم أن تحديده لاتاريخي: وهذا هو التناقض الباطني للدين عامة، وللحنيفية المحدثة بجميع أشكالها خاصة (ويمكن أن نقول ما قلناه نفسه عن الأفلاطونية المحدثة: فقد لازمها نوع من الحنيفية المحدثة، كانت توراتية محدثة قبل الإسلام، ثم صارت توراتية محدثة بعده عند اللاتين وعند الجرمان كذلك). وإذاً، فجوهر الحنيفية المحدثة كذلك هو هذا التنافي بين تاريخية الكلبي العملي، ولاتاريخية علمه (الوحي).

التنافي الأهلي، في الأولى، هو تنافي لاتاريخية المعلوم النظري، وتاريخية العلم النظري. والتنافي الأهلي، في الثانية، هو تنافي تاريخية المعلوم العملي، ولاتاريخية العلم العملي. والصدام بين التنافيين سيكون إذاً حول طبيعة المعلوم في النظر والعمل، وحول طبيعة علمهما وهو صدام لا قرار له؛ فما أن يتعقد حتى ينحلّ، وما أن ينحلّ حتى يتعقد؛ كما سنرى. ولا إمكانية لتجاوزه إلا بما سيحدث عند فيلسوفينا، أعني إدخال التاريخية في معلوم العلم النظري (ابن تيمية)، بنفي الواقعية والإطلاق عن الكلبي النظري، وإدخال التاريخية في علم المعلوم العملي (ابن خلدون)، بنفي الواقعية والإطلاق عن الكلبي العملي (بما هو علم للمعمول).

وإذاً، فمادة القسم الأول وغرضه هما تحليل هذه التنافيات الدافعة إلى الحل والعقد، والعقد والحل المتوالين إلى ما لانهاية، رجوعاً إلى الشروط، وانطلاقاً إلى النتائج، إلى أن يتم اكتشاف السر في مآزق الفكر ببعديه الفلسفي والديني: أعني التنافي بين شكل علم العمل ومضمونه في الدين (الوحي مطلق، والوحي به نسبي)؛ والتنافي بين شكل علم النظر ومضمونه في الفلسفة (العلم نسبي، والمعلوم مطلق). وما التجمد والتحجر في كل منهما إلا

النتيجة الحتمية لتأثير الشكل في المضمون، عند أصحاب الفكر الديني (إذ لا يمكن أن تُنسب الوحي ونطلق الوحي به)، أو لتأثير المضمون في الشكل عند أصحاب الفكر الفلسفي (إذ لا يمكن أن تُنسب المعلوم ونطلق العلم). وبذلك ينقلب التاريخي إلى اللاتاريخي في الحالتين، إما بإطلاق الوحي به ليطابق الوحي، أو بإطلاق العلم ليطابق المعلوم.

إذا جاء من يبيّن أن معلوم النظر هو بدوره موضوع وليس كلياً واقعياً، تخللت التاريخية الفلسفة حتى النخاع! وإذا جاء من يبيّن أن علم العمل هو بدوره موضوع وليس كلياً واقعياً تخللت التاريخية الدين حتى النخاع! فصار المضمون في الفلسفة، كالشكل، من وضع الإنسان: الكلي النظري، بما هو معلوم، من وضع الإنسان؛ وهو، من ثم، غير واقعي؛ وصار الشكل في الدين كالمضمون، من وضع الإنسان: الكلي العملي، بما هو معلوم، من وضع الإنسان، ومن ثم، فهو غير واقعي. ووظيفة الفصلين المواليين من هذه الرسالة إثبات ذلك، وبيان مدلول الإسمية النظرية عند ابن تيمية، بما هي إدخال للتاريخية في النظر شكلاً ومضموناً، ومدلول الإسمية العملية عند ابن خلدون، بما هي إدخال للتاريخية في العمل شكلاً ومضموناً.

ولما كان أرسطو قد سعى إلى تنسيب شكل العلم، في صدامه مع أفلاطون (الاكتساب والتجربة ضد التذكر والفطرية)، مع الإبقاء على إطلاق المضمون (واقعية الكلي)، فإنه لم يستطع تجاوز عدم التوازن الأهلي لكل فلسفة، أعني ما يجعلها بالطبع أفلاطونية مُحدثة. ولما كان عيسى قد سعى إلى تنسيب مضمون العمل، في صدامه مع موسى (الروح ضد الحرف في الشرائع)، مع الإبقاء على إطلاق الشكل، فإنه لم يستطع تجاوز عدم التوازن الأهلي لكل دين، أعني ما يجعله بالطبع حنيفة مُحدثة. وبمجرد تحقق الأفلاطونية المحدثة (أفلوطين)، والحنيفية المحدثة (محمد)، بات الصدام المطلق بين هذين الحلين صداماً لن ينتهي إلا بتجاوز ما في الحلين من تناقض كلاً على حدة، ثم في لقاءهما^(٣٤): وذلك هو منطق حركية الفلسفة العربية، في مرحلتي الوصل والفصل، إلى

(٣٤) إذ إن نسبة الأفلاطونية المحدثة إلى حديها (الأفلاطونية والأرسطية) كنسبة الحنيفة المحدثة (أو الإسلام) إلى حديها (الإنجيلية والتوراتية). إذاً أفلوطين ومحمد، بتجاوزهما حديّ ممارستهما (الفلسفة والدين)، قد أثبتا أن طبيعة ممارسة كل منهما هي ممارسة مقابلة: أفلوطين جعل الفلسفة ديناً، ومحمد جعل الدين فلسفة. الأول جعل الدين غاية الفلسفة يختم العلم، قتلته. والثاني جعل الدين فلسفة يختم الوحي قتلته. ولما كان العلم يجب ألا يُختم، صار ما فعله أفلوطين إخراجاً للإنسان من التاريخ علماً وعملاً، بإطلاق شكل العلم بعد مضمونه. ولما كان الوحي يجب أن يُختم، صار ما فعله محمد إرجاعاً للإنسان إلى التاريخ علماً وعملاً. إذاً فالإنسانية لم تصر تاريخية فعلاً إلا بفضل الحمديّة، رغم سعي الشيعة إلى إخراج الوحي منها بالعودة إلى إطلاق شكل العمل، بفضل نظرية الإمامة العوض من ختم الوحي، وسعي السنة إلى إخراجه منها بالعودة إلى إطلاق مضمون العمل، بفضل رفض التأويل وفرض النصية الحرفية. وبذلك عاد التناقض فأصبح عند الشيعة جمعاً لثبات =

حصول النقد الاسمي لواقعية الكلبي النظري عند ابن تيمية الذي أنهى الأفلاطونية المحدثة، ولم يدْرِ أنه معها قد أنهى الحنيفية المحدثة^(٣٥)، وإلى حصول النقد الاسمي لواقعية الكلبي العملي عند ابن خلدون الذي أنهى الحنيفية المحدثة، ولم يدْرِ أنه معها قد أنهى الأفلاطونية المحدثة^(٣٦).

فإذا ساد الإنسان الطبيعة. وصار علمه لها من وضعه شكلاً ومضموناً، وإذا ساد الإنسان الشريعة وصار عمله لها من وضعه شكلاً ومضموناً، بات الإنسان سيدياً للطبيعة وللشريعة، فزال ما بعد الطبيعة وما بعد الشريعة، ولم يبق إلا أن نعلم كيف يمكن، عندئذ، أن ينفي الأول واقعية الكلبي النظري ويبقي على الدين، بل وباسمه قد فعلها؟! وكيف ينفي الثاني واقعية الكلبي العملي ويبقي على الفلسفة، بل وباسمها قد فعلها؟! كيف يكون الإنسان مشرّع ذاته في علمه، وأجنبي التشريع في عمله؟ وكيف يكون الإنسان مشرّع ذاته في عمله، وأجنبي التشريع في علمه؟ أم أن كلا منهما يقول بالتشريع الذاتي علماً وعملاً، ولكن الأول لم يجرؤ على الذهاب إلى الغاية، فينفي واقعية الكلبي العملي؛ والثاني لم يذهب إلى الغاية فينفي واقعية الكلبي النظري؟ ذلك ما نحاول البحث عن حل له في ما أطلقنا عليه اسم الاسمية العريية، وفي نتائجها النظرية والعملية^(٣٧).

إن النقد التيمي والخلدون لم يحدثا عن عدم، فقد أسهمت حركة الفصل هذه في الإعداد إليهما بصورة غير مباشرة، وذلك عند سعيها إلى أطراف المعادلة الفكرية. فالأفلاطونية المحدثة الفصلية فصلاً أفلاطونياً^(٣٨) لم تنته في تراجعها، إلى أفلاطون، بل

= الشكل وإطلاقه (الإمامة والعلم اللدني) ونسبة المضمون (المقابلة بين الظاهر الثابت والباطن المتغير بالتأويل)، وعند السنة جمعاً لثبات المضمون وإطلاقه (رفض المقابلة بين الباطن والظاهر والتأويل) ونسبة الشكل (نفي عصمة الإمام والعلم اللدني): ختم العلم خروج إلى اللاتاريخية. ختم الوحي دخول إلى التاريخية. (٣٥) ولعله كان يدري، إذ هو، في سُنَّته المتطرفة، جاعلٌ من التشريع العملي إطلاق الاجتهاد بلا حدود ما دام النص الديني الذي انتهى بختم الوحي، باطنه هو ظاهره، ومن ثم فكل ما ليس فيه يعود إلى حرية التشريع الاجتهادي الإنساني.

(٣٦) ولعله كان يدري، إذ هو، في اجتماعه المتطرفة، جاعلٌ من التشريع النظري إطلاق الاجتهاد بلا حدود ما دام المغطى الطبيعي أيضاً ينتهي بختم الاجتماع، ومن ثم فكل ما فيه من وضع الإنسان، تشريعاً نظرياً وتشريعاً عملياً.

(٣٧) وإذا فذهابها إلى الغاية - الذي سُنَّته - هو الجزء المسكوث عنه، إذا قرأنا أعمالهما قراءة سريعة، رأينا عند الأول إثبات الاسمية النظرية، وأهلنا الاسمية العملية عنده، ورأينا عند الثاني الاسمية العملية، وأهلنا الاسمية النظرية؛ وهما، كما سترى، لا يمكن إلا أن يتصاحبا كما تصاحبت، من قبلهما، الواقعتان في الفلسفات المتقدمة عليهما.

(٣٨) أعني الإشراقية، التي، في نقلتها من المشائية إل الاشراق، حاولت تخليص الأفلاطونية من الأرسطية، لكنها بقيت مع ذلك أفلاطونية محدثة يغلّب عليها ما تظنه أفلاطونية.

عادت إلى التعليم النظري والعملية الذي سعى أفلاطون إلى تجاوزه، أعني المثالية الفيثاغورية برمزيته العددية وما يصاحبها من سحر وتصوف وتنجيم؛ فتوقفت حركية النظر العلمي، لأنها أصبحت مضموناً منغلِقاً لا وظيفة علمية له، بل هو مجرد معتقدات تستهدف الاستحواذ على السلطان الزمني باسم سلطان روحي مزعوم. ولا غرابة عندئذ أن يلتقي ذلك مع ما آلت إليه الحنيفية المحدثنة الفصلية فصلاً انجيلياً^(٣٩) في تراجعها إلى التعليم العملي الذي كان الانجيل سعيًا إلى تجاوزه، أعني العمل كما صار في الانجيل الذي يعتبره الإسلام مزيفاً، والساعي إلى الزهد المناق لمغالطة الجماهير بالشعوذة والسحر والكرامات والخرافات المزعومة؛ فتوقفت حركية العمل الروحي، لأنها أصبحت ممارسات كهنوت منغلِق لا وظيفة له غير السلطان الروحي للخرافة لمساندة السلطان المادي للعسكروت المعتمد على العنف والجريمة والحرب الدائمة، أعني التحكُّم التأويلي الرمزي للباطنية، والتحكُّم التعنفي للتر ومن ساواهم من الأهماج.

وكما زال العلم الفلسفي باسم العودة إلى أفلاطون، زال العمل الديني باسم العودة إلى عيسى: باطن الطبيعة الوهمي، وباطن الشريعة الخرافي، بما هما سندان لتوظيف ظاهر الأولى (أدوات السيطرة المادية)، وظاهر الثانية (أدوات السيطرة الروحية) في دولة العسكروت الأعمى، والإمام المعصوم، والأولياء الموهوبين، وجميعهم يَشْتَرِقُ شعباً جعلوه إلى السوائم أقرب ما يكون (وهذا الأمر غلب على المشرق العربي في القرنين السادس والسابع).

كما ان الأفلاطونية المحدثنة الفصلية فصلاً أرسطياً^(٤٠) لم تنته في تراجعها، إلى أرسطو، بل عادت إلى التعليم النظري والعملية الذي سعى أرسطو إلى تجاوزه، أعني المادية السوفسطائية بحسبيتها الطبيعية، وما يصاحبها من شروح لفظية ومعارف كلامية؛ فتوقفت حركية النظر العلمي لأنها أصبحت مضموناً منغلِقاً لا وظيفة علمية له، بل هو مجرد عقيدة نهائية حول العالم ملائمة للمعطيات الحسية الأولية العُقل، وهي مجرد سند للسلطة المادية القائمة باسم سلطان علمي مزعوم. ولا غرابة عندئذ أن يلتقي ذلك مع ما آلت إليه الحنيفية المحدثنة الفاصلة فصلاً توراتياً^(٤١)، في تراجعها إلى التعليم العملي الذي كانت التوراة سعيًا إلى تجاوزه، أعني العمل كما صار في التوراة التي يعتبرها القرآن مزيفاً، والساعي إلى مغالطة الجماهير بالطقوس الخارجية والدين الشعبي، فتوقفت حركية العمل الروحي لأنها أصبحت ممارسات وثنية شعبية في الزوايا والرباطات، وهي ممارسة تسند سلطان العسكروت المادي، وتتوسط بينها وبين الشعب الذي يعامل معامل السوائم.

(٣٩) أعني «الكلام - التصوف» الباطني الذي غلب البعد الانجيلي من القرآن والحديث (باطن النص وباطن النفس) على البعد التوراتي منهما (ظاهر النص وظاهر السلوك والنفس).

(٤٠) أعني الرشدية، التي حاول فيها صاحبها إحياء الأرسطية بتخليصها من الأفلاطونية المحدثنة.

(٤١) أعني «الكلام - التصوف» الظاهري الذي يمثل شخصاً ابن عربي الحامّي.

وكما زال العلم الفلسفي باسم العودة إلى أرسطو، زال العمل الديني باسم العودة إلى موسى: ظاهر الطبيعية الحثي، وظاهر الشريعة اللفظي، بما هما سندان للتوظيف نفسه في دولة العسكروت الأعمى، رغم فقدان أساس العصمة والولاية الذي استعيض عنه بالاستبدال العام للنظر (ظاهر الطبيعة المحسوس، والتعليم النصي والشروح إلى ما لانهاية) والعمل (ظاهر الشريعة المحسوس، والتعليم النصي والشروح إلى ما لانهاية)، واجتماع ذلك كله في الممارسات الوثنية للطبيعة وللشريعة (وهذا الأمر غلب على المغرب العربي في القرنين السادس والسابع).

وهكذا لم يكن المآل الحاصل إلا المآل الواجب: ما آلت إليه الأفلاطونية المحدثة والحنيفية هو ما كان لا بد من أن تؤول إليه حدودهما إذا رفعت إلى غاياتها، وذلك لما في حلولهما من تناقض شرحنا جوهره في ما تقدم، أعني إطلاق المضمون مع نسبية الشكل في الفلسفة، ونسبية المضمون مع إطلاق الشكل في الدين، والحلول الساعية إلى تجاوز التناقض:

١ — فالإشراقية محاولة للتوحيد بين إطلاق المضمون الفلسفي وإطلاق الشكل الديني، والنهاية هي الجمود الفلسفي والديني النخبوي^(٤٢) الذي سيطر على الفلسفة في العالم الشيعي.

٢ — والتصوف المتأخر محاولة للتوحيد بين إطلاق الشكل الديني والمضمون الفلسفي، والنهاية هي الجمود الديني والفلسفي النخبوي^(٤٣) الذي سيطر على التصوف في العالم الشيعي.

٣ — والرشدية محاولة للتوحيد بين نسبية الشكل الفلسفي ونسبية المضمون الديني، والنتيجة هي الجمود الفلسفي والديني الشعبي^(٤٤) الذي سيطر على الفلسفة في العالم السني.

(٤٢) وهو مدلول الرصد الباطني قياساً على الرصد الظاهري عند السهروردي، إذ هو يعجب من تصديق الفلكيين المستندين إلى الرصد الحسي للظواهرات الفلكية، وعدم تصديق الروحانيين المستندين إلى الرصد الروحي للظواهرات التوراتية.

(٤٣) والتصوف الباطني مثل الأشراقية، ولكن في الاتجاه المقابل: هي من العلم العقلي أو الآية العالمية إلى العلم العقلي أو الآية القرآنية أو من الفلسفة إلى الدين؛ وهو عكسها من الآية القرآنية إلى الآية العالمية: وكلاهما يعيدان العلم إلى الرصد الباطني، أو الإلهام، أو الوحي (للشريعة أو للطبيعة).

(٤٤) الخلاف بين الفلسفة والدين نسي: فالفلسفة تختلف عن الدين بشكلها الذي يتوجه إلى الخاصة، في حين أن الدين يتوجه إلى العامة كذلك، والدين يختلف عن الفلسفة بمضمونه الذي يتوجه إلى العامة بمضمون محتاج إلى التأويل ليصبح من جنس الحقيقة التي للخاصة. ولولا نسبية المضمون الديني ونسبية الشكل الفلسفي، لما خفيت وحدة الحقيقة فهما. وذلك هو مضمون الردود الرشدية على المتكلمين الذين يُضرون بالفلسفة والدين، =

٤ - والكلام المتأخر محاولة للتوحيد بين نسبية المضمون الديني ونسبية الشكل الفلسفي، والنتيجة الجمود الديني والفلسفي الشعبي^(٤٥) الذي سيطر على التصوف في العالم السني.

لذلك التقت الصوفية الأولى (اخوان الصفاء)، والصوفية الثانية (الاشراقية)، والتصوف الباطني المتأخر؛ والتقت المشائية الأولى (الفارابي)، والمشائية الثانية (الرشدية)، والكلام الظاهري المتأخر في فلسفة ودين معنطين، أنهتاً العقل والنقل، بإخراجهما من التاريخ وتحويلهما إلى ألعاب رمزية للسيطرة الروحية، إما بادعاء العلم بباطن الطبيعة والشرعية، أو بظاهرها: وبذلك لم يبق من العلم إلا ما حصل، ومن الدين إلا ما وصل؛ انتهت التجارب العلمية والروحية، وأصبح كل شيء مادة للمضغ، وإعادة المضغ لا غير.

ولا يفترنك ما في الرشدية من مظاهر العقلانية الأرسطية، وما في الاشراقية من مظاهر العقلانية الأفلاطونية، إذ ما فيهما ليس أرسطياً ولا أفلاطونياً؛ بل هو البلوغ بنسقي أفلاطون وأرسطو إلى غاياتهما المبرزة لما في أساسهما من جرثومة قاتلة للعقل العلمي، بحكم المنزلة الواقعية للكلي الطبيعي. لذلك فهما دون أرسطو وأفلاطون، إن قسناهما بالنتائج العلمية لعمليهما الفلسفي، وفوقهما إن قسناهما بما أبرزاه من ضرورة تجاوز أفلاطون وأرسطو، عند إبرازهما النتائج القصوى لجدل الأول، وميتافيزيقا الثاني. ولا يفترنك كذلك ما تراه في الكلام والتصوف الظاهريين من مظاهر الروحانية التوراتية، وما تراه في الكلام والتصوف الباطنيين من مظاهر الروحانية الانجيلية، إذ ما فيهما ليس توراتياً ولا إنجيلياً؛ بل هو البلوغ بنسقي موسى وعيسى إلى غاياتهما المبرزة لما في أساسهما من جرثومة قاتلة للروح الديني بحكم المنزلة الواقعية للكلي الشرعي. لذلك فهما دون عيسى وموسى إذا قسناهما بالنتائج الدينية لعمليهما الديني، وفوقهما إذا قسناهما بما أبرزاه من ضرورة تجاوز موسى وعيسى، عند إبرازهما النتائج القصوى لألواح الأول، ولسلوك الثاني. ولعل ما حصل في الفلسفة، وما حصل في الدين عند الفصل، في اللحظة التي هي حيلى بالنقد النظري لمنزلة الكلي النظري، وبالنقد العملي لمنزلة الكلي العملي، أعني بفلسفة ابن تيمية وفلسفة ابن خلدون، هو عينه مدلول تحريف الفلسفة الحنيفة (إن صح التعبير) والدين الحنيف؛ وهو تحريف ليس له إلا مدلول واحد هو واقعية الكلي الطبيعي، أو تحول العلم التاريخي إلى لاتاريخي ومن ثم إلى

= لعدم بلوغهم طريقة الخاصة (الشكل الفلسفي)، ولعدم احترامهم مضمون العامة (المضمون الديني غير المؤول): تلك جريمتهم بحسب رأيه.

(٤٥) والكلام الظاهري مثل الرشدية، ولكن في الاتجاه المقابل: فهذه من الفلسفة إلى الدين، وهو من الدين إلى الفلسفة، هي من الطبيعة إلى الشرعية، وهو من الشرعية إلى الطبيعة، وكلاهما يُميدان الوحي إلى الرصد الخارجي أو الإدراك الحسي (للطبيعة أو للشرعية).

ميتافيزيقا خارج الزمان تُشَرِّع للمعرفة الزمانية، وتحول العمل التاريخي إلى لاتاريخي، ومن ثم إلى ميتاتاريخ خارج الزمان، يُشَرِّع للعمل الزماني. وإذا صار الثاني كنيسة، أعني مؤسسة مجسمة لهذا التعالي على الزمان، فإن هدف الفلاسفة كان دائماً إرساء مؤسسة من جنسها للفرض نفسه. وقد تعينت هذه المؤسسة الفلسفية في أمرين هما:

١ - الكلي النظري الواقعي الذي تستند إليه المطابقة بين العلم النظري والوجودي (المطابق بين النظريات والطبائع الذاتية للأشياء) الميتافيزيقيا.

٢ - الكلي العملي الواقعي الذي تستند إليه المطابقة بين العلم العملي والأكسيولوجي (المطابقة بين القيم والشرائع الذاتية للأشياء) الميتاتاريخ.

وإذا كانت المطابقة الأولى تبدو غير أكسيولوجية، للظن أن مفهوم الوجود يتعلق بالكائن بما هو كائن لا بما هو واجب، فإن شروط المطابقة تعني أن ما هو كائن يُتَقَد إلى ما هو كائن بحق، وإلى ما هو باقٍ وكأنه كائن؛ ومن ثم فالكائن بحق مفهوم معياري من الكائن؛ إنه مفهوم أكسيولوجي للوجود: إنه ما لا يهمله العلم الواقعي بوصفه ما منه تتكون الصفات المَقْوَمَة، بخلاف ما يُهمله، بوصفه ما لا ضرر في عدم اعتباره. وهو ما يجعل التجريد من أجل العلم ليس مجرد وسيلة؛ بل هو عينه معيار الفصل بين الوجود الحق والوجود الزيف. لذلك عُدَّ المنطق علماً معيارياً قيمتهما هما الصدق والكذب، وليس علماً وصفيًا حُكْمُهُ مقدارُ أداؤه وظيفته. ولذلك أيضاً سرعان ما انقلب هذا العلم المزعوم إلى ميتافيزيقا العلم القبلي الذي لا يجعل من فرضيات العقل فرضياتٍ اجرائيةً، بل يصيرها عين قوانين الوجود. وقياساً عليه، صار التاريخ، بحكم معيارية علم العمل، أخلاقاً، كما صار المنهج النظري منطقاً معيارياً. علم النظر صار منطقاً معيارياً، فميتافيزيقا؛ وعلم العمل صار تاريخاً معيارياً، أو أخلاقاً، فميتاتاريخ. ولسنا نعني أن ذلك خير أو شر أو مرغوب فيه أو مرفوض؛ بل نكتفي بوصف ما حصل، علماً بأن ذلك مما لا غنى للإنسان عنه: إذ لو لم يصر العلم النظري معيارياً، ولم يصر العلم العملي معيارياً، لصار النظر والعمل فاقدَي القرار، ولانتهينا إلى السيلان الأبدي علماً وعملاً. ولكن شتان ما بين الحاجة إلى الاستقرار والاستغناء عن الحركة الذي آل إليه هذا الاستقرار الفاقد وظيفته، ظناً أن الكلي النظري والكلي الواقعي ليس وَضْعِيًّا، بل هو طَبِيعِيٌّ!

تلك هي الوضعية الفلسفية والإبستمولوجية التي ستكون موضوعاً للنقد الاسمي عند ابن تيمية وابن خلدون.. وكونها تمثل وضعية شديدة الأهمية في تاريخ الفكر العربي خاصة، والإنساني عامة، سنخصص لها القسم الأول بكامله سعياً إلى فهم الشروط المعدة للنقد الفلسفي، واستخلاصاً للنتائج الفلسفية النظرية (الخصائص الإبستمولوجية) والعملية (الخصائص الأكسيولوجية)، وللتشاجن بين البعدين، حتى تتمكن من إدراك طبيعة العمل

الفلسفي الذي ننسبه إلى فيلسوفينا، بما هما غاية ما قبل الغفوة وبداية ما بعدها: إذ لا سبيل إلى إنكار أن النهضة العربية المعاصرة بهما بدأت، وإليهما تعود، سواء في بُعدها العقلي الفلسفي، أو النقلي الديني؛ بل إن الفكر الأصلائي والفكر العلماني ليس لهما من أساس أهلي إلا في محاولتهما الإصلاحية.

أما القسم الثاني فيتعلق، بالاسمية السالبة نظرياً وعملياً، أو بدحض الواقعية، وذلك في علمي النظر، أعني الرياضيات والمنطق، وعلمي العمل، أعني السياسيات والتاريخ.

وأما القسم الثالث، فيتعلق بالاسمية الموجبة، أو بفك الارتباط بين العلم النظري والوجودي، وبين العلم العملي والأكسيولوجي، ختماً للدراسة بالأكسيولوجيا البديل، في الفلسفة الاسمية؛ وتلك هي الغاية من الرسالة كلها: كيف تمت الاستعاضة من مابعد الطبيعة ومابعد التاريخ في الواقعية، بالطبيعة والتاريخ في الاسمية؟ أو كيف انتقل الإنسان من عبادة الطبيعة والشريعة إلى السيادة عليهما؟ ذلك هو الدور الذي ننسبه إلى المرحلة العربية من تاريخ الفكر الإنساني، تصوراً على الأقل، إن لم يكن إنجازاً.

القِسْمُ الْأَوَّلُ

الوَضِيعَةُ الْفَلَسَفِيَّةُ وَالْإِسْتِمُولُوجِيَّةُ

الفصل الأول

منازل الكلي ومنطقها: أو كيف أصبحت الاسميّة النظرية والعلمية غاية الفلسفة العربية

أولاً: حركة الوصل والفصل ومنطقها

لقد حكمت حركة الوصل والفصل، في الفكر الفلسفي (الأفلاطونية المحدثة) وفي الفكر الديني (الحنيفية المحدثة) العربيين، بما هما متقابلان ومتشاجنان، عوامل كان الوسيط بين حديهما الموصولين أو المفصولين دائماً التقسيم والخصيم المقابل. فالوصل والفصل في الفكر الفلسفي صدرا عن دوافع مستمدة من علوم النقل النظرية والعملية بتوسط اعتراضات ما بعدهما التأسيسي في الفكر الديني، أعني الكلام والتصوف (البهشية والأشعرية)، والوصل والفصل في الفكر الديني صدرا عن دوافع مستمدة من علوم العقل النظرية والعملية بتوسط اعتراضات ما بعدهما التأسيسي في الفكر الفلسفي، أعني المشائية والصفوية. فصارت الأفلاطونية المحدثة العربية، بما هي ما بعد العلوم العقلية النظرية (المنطق والرياضيات وموضوعيها الطبيعي وما بعده) والعملية (التاريخ والسياسات وموضوعيها الشريعي وما بعده)^(١)، البعد السالب من الحنيفية المحدثة، كون حضورها فيها حضوراً اعتراضياً. وصارت الحنيفية المحدثة العربية، بما هي ما بعد العلوم العقلية النظرية (المنطق والرياضيات وموضوعيها الطبيعي وما بعده)^(٢)

(١) قد يعجب المرء من نسبة الموضوع الشريعي وما بعده وعلميها الى العلوم العقلية، وسرّ العجب هو التسمية. لكن عنوان أحد كتب أفلاطون هو الذي يساعدنا على هذا الاستعمال. فكتاب التواهيح يمكن أن يُنقل الى العربية بعنوان «كتاب الشرائع»: والقصد هو نظرية المجتمع والدولة بما هما مؤسستان من وضع العقل الانساني بالاستناد الى علمه بالطبيعة الانسانية وظروف الاجتماع والعمران. وإذا، فبالإضافة الى الشرائع المنزلة - وهي أيضاً وضعية بمعنى كونها من وضع الشارع - لا بد من الحديث عن الشرائع الموضوعة وضماً انشائياً بالاستناد الى الفلسفة العملية.

(٢) العجب نفسه يصدر عن نسبة الموضوع الطبيعي وما بعده وعلميها الى العلوم العقلية. وسرّ العجب الآن ليس تسمية الموضوع، بل تسمية العلم. فكيف للنقل أن يتعلق بالطبيعي وما بعده وعلميها؟ وهنا لا بد من =

والعملية (التاريخ والسياسيات وموضوعيهما الشرعي وما بعده)، البعد السالب من الأفلاطونية المحدثة، للعلة نفسها. ولولا هذين الحضورين بالسلب لكل منهما في قسيمه الذي هو خصيمه، لاستحال علينا فهم الحركية التي تحكمت في إيقاع التاريخ الفكري للفلسفة العربية بفرعيها الأفلاطوني المحدث والحيني المحدث^(٣).

ويعني هذا الدور المتبادل لكل منهما في مقابله أن محرك الوصل والفصل في الفكر الفلسفي هو الاعتراضات التي يستمدها الفكر من تجربته الإستمولوجية التي حصلها عند تعقيل علوم النقل النظرية والعملية، والتي لم يستطع الفكر الفلسفي تجاوزها بسهولة كونها جديّة ودافعة إلى التساؤل الفلسفي حول ما بعد العلوم العقلية؛ وأن محرك الوصل والفصل في الفكر الديني هو الاعتراضات التي يستمدها الفكر الفلسفي من تجربته الإستمولوجية التي حصلها عند تنقيل علوم العقل النظرية والعملية، والتي لم يستطع الفكر الديني تجاوزها بسهولة كونها جديّة ودافعة إلى التساؤل الديني حول ما بعد العلوم النقلية. وإذا فالصدام الحقيقي الذي نشهده بين الفكر الديني بممثّليه الكلامي والصفوي في مرحلتي الوصل والفصل، والفكر الفلسفي بممثّليه المشائي والصفوي في المرحلتين نفسيهما، ليس الا صداماً بين ما بعد العلوم النقلية وما بعد العلوم العقلية، في مجالي النظر والعمل، بوصف هذين المابعدين المتصادمين سقياً إلى تحديد لمنزلة الكلي النظري والعملية يكون ملائماً لهذين التساؤلين في المابعد الديني، بحكم اعتراضات المابعد الفلسفي، وفي المابعد الفلسفي بحكم اعتراضات المابعد الديني^(٤).

= الإشارة إلى أهمية البحوث المنطقية والرياضية في العلوم المساعدة للعلوم النقلية، أعني في العلوم المساعدة على «الدخول» إلى المدونة الدينية، و «العلوم المساعدة» على «الخروج» منها: ففهم النص يقتضي علوم اللسان دالاً ومدلولاً. ومن هنا يأتي دور المنطق والرياضيات في الدخول إلى المدونة. والاستفادة منها في الفقه تقتضي أصول الفقه والفرائض، ومن هنا يأتي دور المنطق والرياضيات للخروج من المدونة بالفائدة الفقهية. أما الموضوعان الطبيعي ومابعد، بما هما موضوعا رياضيات ومنطق، فإن دور الاستدلال المنطقي والبنية الرياضية في نظرية الوجود والعالم القرآنية غني عن كل تدليل. لذلك فإن الكلام والتصوف، بما هما مابعد العلوم النقلية، يتضمنان نظرية في الطبيعة ومابعدا ذات بنية منطقية رياضية حتماً، وهي نظرية في صدام مع النظرية الفلسفية التي يستند إليها مابعد العلوم العقلية الفلسفي.

(٣) وهذا الإيقاع الناتج من التحاضر بين الفرعين، بما هو محكوم بمنزلة الكلي، هو الموضوع الأول لبحثنا. لذلك كان منطق منازل الكلي هو عينه منطق هذا الإيقاع، ومن ثم فهو منطق تاريخ الفكر العربي بفرعيه، بما هو ذاهب من الواقعية المفارقة والمحايطة طبعاً ووضعاً، إلى نقيها طبعاً ووضعاً كذلك، في المدرسة الاسمية التي يقلبها إصلاح العقل النظري عند ابن تيمية، وإصلاح العقل العملي عند ابن خلدون.

(٤) لذلك كانت أهم علامة على هذا الحضور المتبادل في المقابل التلاؤم والتاهم بين المتسبين إلى الفكر الفلسفي أو الفكر الديني. فالأشاعرة يتهمون المعتزلة بالانتساب إلى الفلسفة، وابن رشد يهجم الفلاسفة المتقدمين عليه بالانتساب إلى الكلام. وهذا التلاؤم ليس مجرد محتاجات جدلية عند احتدام التنافس، بل هو دليل عميق على هذا التحاضر الذي أشرنا إليه، والذي بالاستناد إلى أهم عناصره، يمكننا أن نؤرخ لمنزلة الكلي في الفلسفة =

وفعلاً فالوصل المشائي الذي حققه الفارابي قد كان بدافع كلامي ومستنداً الى منزلة كلامية للكلي هي المنزلة الاعتزالية البهشمية المعدلة للتوسط بين الكلي بما هو الوجود المثالي وبما هو الوجود بالقوة مع ميل الى هذا الأخير. والوصل الصفوي الذي تحقق في الرسائل قد كان بدافع صوفي ومستنداً الى منزلة صوفية للكلي هي المنزلة الاعتزالية الأشعرية المعدلة للتوسط بين الكلي بما هو الوجود بالقوة وبما هو الوجود المثالي مع ميل الى هذا الأخير.

كما إن الفصل الرشدي قد كان بدافع كلامي علّته التخلص من الحل المشائي المنقوص بحكم اعتراضات تهافت الفلاسفة وذا أساس ظاهري قوّبه من المنزلة الأرسطية مع الإبقاء على عليّة ربوبية تتجاوز مجرد السببية الغائية الى السببية الفاعلية. وإن الفصل الإشراقي قد كان بدافع كلامي علته التخلص من الحل الصفوي المنقوص بحكم اعتراضات مشكاة الأنوار وذا أساس باطني قوّبه من المنزلة الافلاطونية مع الإبقاء على عليّة ربوبية تتجاوز مجرد صنع المثل الى خلق المثال.

إن الوصل والفصل الفلسفيين بتوسط الكلام والتصوف، بيدوان وكأنهما سعي الى إيجاد الفلسفة الملائمة لما ينتج من وضعية التفاعل بين إبستمولوجية علوم النقل وإبستمولوجية علوم العقل، مما يَصِيرُ الفلسفة العربية، في بعدها الافلاطوني المحدث بفرعيه وبمرحلتي كل منهما، ما بعد علم وما بعد عقل تقارَبَ فيهما العقل والنقل إلى درجة تجعل النقل الوضعي يكاد يصبح عقلاً طَبِيعياً، والعقل الطبعي يكاد يصبح نقلاً وضعياً. لذلك فإن هذه العمليات الوصلية والفصلية، في الفكر الفلسفي بدوافع مستمدة من الفكر الديني للملاءمة بين الإبستمولوجيتين (إبستمولوجية العلوم النقلية الوضعية والعقلية الطبيعية) قد وازتها العمليات نفسها في الفكر الديني، بدوافع مستمدة من الفكر الفلسفي، للغاية نفسها. وهو ما ولد ظاهرة غريبة جعلت الفكر الديني متفلسفاً أكثر من الفكر الفلسفي، والفكر الفلسفي متديناً أكثر من الفكر الديني!

وفعلاً فالوصل الكلامي الأول كان بدافع أرسطي ومستنداً الى منزلة مشائية هي المنزلة الأرسطية المعدلة للتوسط بين الكلي بما هو وجود مثالي وبما هو وجود بالقوة، مع ميل الى هذا الأخير، وهو ما يعلّل تأويل الحل البهشمي تأويلاً افلاطونياً أحياناً، وأرسطياً أخرى. والوصل الصوفي الأول كان بدافع افلاطوني ومستنداً الى منزلة افلاطونية هي المنزلة الافلاطونية المعدلة للتوسط بين الكلي بما هو وجود بالقوة وبما هو وجود مثالي، مع ميل الى هذا الأخير، وهو ما يعلّل تأويل الحل الصوفي تأويلاً أرسطياً أحياناً (الترقي من الجسداني الى

=العربية، فضع هذه المقدمات التي اتخذت شكل الفرضيات والحدود التمهيدية، كون البرهان عليها بالاستقراء التاريخي يخرج عن إطار هذه الرسالة ويتعدى هدفها الرئيسي: تحديد الاصلاح التيمي والخلدوني.

الروحاني)، وأفلاطونياً أخرى (التجلي من الروحاني الى الجسداني) في التصوف المتأخر خاصة.

ويُرى أن الفصل الكلامي الثاني كان بدافع مشائي وعلته التخلُّص من الحل الكلامي الأول المنقوص، بحكم اعتراضات إحياء علوم الدين، وذا أساس باطني (مقابل للفصل الرشدي)، قوّيه من المنزلة الأفلاطونية، كما هو بيّن في الرّازوية^(٥)، وأن الفصل الصوفي الثاني كان بدافع صفوي وعلته التخلُّص من الحل الصوفي الأول المنقوص، بحكم اعتراضات فضائح الباطنية، وذا أساس ظاهري (مقابل للفصل الإشرافي) قوّيه من المنزلة الأرسطية، كما هو بيّن في الأكبرية^(٦).

إن الوصل والفصل الدينيين، بتوسط المشائية والصفوية، بيدوان وكأنهما سعي الى إيجاد الدين الملائم لما ينتج من وضعية التفاعل بين إبستمولوجية علوم العقل وإبستمولوجية

(٥) «ذكر الإمام فخر الدين الرازي أن المشترك بين الناس الموجودين في الخارج هو الانسان الخارجي لا العقلي، لأنه يمتنع أن تكون تلك الصورة الحائلة في نفسي حلول العرض في الموضوع جزءاً من أعيان جميع الناس الموجود بعضهم قبلي وبعضهم بعدي، وبعضهم معي في الزمان. وإذا لم تلحق الكلية صورة الانسان التي في النفس، فهي إما تلحق الانسان في الخارج. فالانسان العيني مشترك لا الذهني. وتسمية صورته التي في النفس كلية مجازاً يكون المعلوم بها - وهو مطلق الانسان لا الانسان العيني - كلياً. فالانسان مجرد في الخارج عن المادة وعلاتها. ثم قال: وهذا هو التحقيق. وهو صريح في صحة القول بالمثل. انظر: المثل العقلية الأفلاطونية، حققه وقدم له عبد الرحمن بدوي، نصوص وترجمات لمؤلفين شرقيين؛ المجلد ١٢ (بيروت: دار القلم؛ الكويت: وكالة المطبوعات، [١٩٧٢])، الوجه الرابع من البحث الثاني، ص ٣٤ - ٣٥.

(٦) كيف يمكن أن نعتبر منزلة الكلبي الأكبرية قريبة من الأرسطية؟ لا نجيب من ذلك إلا عندما نربط بين هذا القول وما هو معروف من التقابل بينه وبين ابن رشد. ولكن إذا حصرنا ما بينهما من تقابل في المسألة المتعلّقة بالطريق الى المعرفة وليس في نظرية الوجود، تبيّن أن وحدة الوجود الأكبرية وحدة وجود تجعل العالم المادي عيّن الوجود الالهي. وما العالم العقلي إلا الثابت في عدم، وهو إذا قد اكتفى بالترجمة الصوفية لنظرية الوجود الأرسطية. فالإله الغاية طابق العالم الساعي اليه، فأصبح الوجود العالمي عيّن الذات الالهية. وطبعاً، فإن المقابلة بين أرسطو وأفلاطون هي بدورها في حاجة الى تعديل، وهو ما حاولناه في المقدمة العامة، مؤيدين هذا التعديل بالقراءات الأفلاطونية المحدثة في مراحلها الأربع التي يعسر أن نعتبرها ضالة: الهلنستية، والعربية واللاتينية وآخرها الجرمانية. ألم يقل أفلاطون، في السوفسطائي:

Sophiste, 248e-249a, «Eh quoi, par Zeus! Nous laisserons-nous convaincre que le mouvement, la vie, l'âme, la pensée, n'ont réellement point de place au sein de l'être universel, qu'il ne vit ni ne pense, et que, solennel et sacré, vide d'intellect il reste là, planté, sans pouvoir bouger?»

وقد جعل الوجود، بما ضمنه إياه - الحياة والنفس والعقل - عيّن وحدة الوجود. وعرض هنري كوربان، في كتابه الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي، طبيعة العلاقة بين ابن رشد وابن عربي، ملمحاً الى خلافهما المنهجي، انظر: Henry Corbin, *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi* (Paris: Flammarion, [1958]), pp. 33 et suivantes.

علوم النقل؛ مما يُصيِّر الفلسفة العربية، في بعده الخنيفي المحدث بفرعيه وبمراحلتي كل منهما، ما يعدّ عملياً وما يعدّ علمياً تقاربتَ فيهما العقل والنقل إلى درجة جعلت العقل الطبيعي يكاد يصبح نقلاً وضعياً، والنقل الوضعي يكاد يصبح عقلاً طبعياً. لذلك أدت هذه الموازنة بين اتجاه الأفلاطونية المجددة نحو الخنيفية المجددة، واتجاه الخنيفية المجددة نحو الأفلاطونية المجددة إلى تقاطع مساريهما بالصورة التي وصفنا، في الفصل الأخير من المقدمة، تقاطعاً كَوْن الخَمْسَيْن «الرشدي - الكلامي» و«الاشراقي - الصوفي» وما بينهما من تَنَاطُر معكوس. لذلك، لا عجب، إذا رأينا أن المنزلة الاعتزالية للكلي قابلة للتوحيد مع الوجود بالقوة الأرسطي، ولكن ليس في المادة الأولى، بل في العقل الإلهي بما هو حالُ العالمية، وهو ما حدث في المشائية الأولى والكلام الثاني، وهي قابلة للتمييز من الوجود بالقوة الأرسطي، وهو ما حدث في المشائية الثانية أو الرشدية الساعية إلى تخليص الأرسطية مما شابها من أفلاطونية. ولا عجب كذلك إذا كانت المنزلة الأشعرية للكلي قابلة للتوحيد مع الوجود المثالي الأفلاطوني، ولكن ليس في عالم المثل، بل في الصفات الإلهية الموجبة، وهو ما حدث في الصفوية الأولى والتصوف الثاني، وهي قابلة للتمييز من الوجود المثالي الأفلاطوني، وهو ما حدث في الصفوية الثانية أو الإشراقية الساعية إلى تخليص الأفلاطونية مما شابها من أرسطية.

فاذا كان بعض المتكلمين ينسب الأساس الذي يستند إليه بعضهم الآخر إلى الفلسفة، وكان بعض الفلاسفة ينسب الأساس الذي يستند إليه بعضهم الآخر إلى الكلام، وبصورة أدق إذا صبحت تهمة الأشاعرة للمعتزلة، وتهمة الرشديين للمشائية، فمعنى ذلك أن المنزلة التي حددها الاعتزال للكلي قابلة للتأويلين (الوجود المثالي والوجود بالقوة)، بحسب المسافة الفاصلة بين المنزلة الأشعرية وبينها في الحالة الأولى، وبين المنزلة الأرسطية وبينها في الحالة الثانية، بحيث إنها غير أرسطية لقربها من الأفلاطونية، وغير أشعرية لقربها من الأرسطية. ولكن لِمَ لَمْ يَتَّهَم الأشاعرة المعتزلة بالأفلاطونية؟ أليست الذوات الممكنة، بما هي أشياء رغم عدمها، من جنس أقرب إلى الوجود المثالي منها إلى الوجود بالقوة؟ لا يمكن أن نفهم التركيز الأشعري على تأويل المنزلة الاعتزالية للكلي تأويلاً أرسطياً إلا بالانتباه إلى أن ما اهتموا به في هذه الذوات ليس العَدَم الذي لها، بل القَدَم الذي وُصِفَتْ به. وبصورة أدق، فإن الجمع بين العَدَم والقَدَم، في هذه الذوات، هو الذي رَجَّح كفة التأويل الأرسطي، حتى وإن لم تُوضَع مادة حاملة للذوات الممكنة. ولو مال التأويل إلى الحل الأفلاطوني، لأصبحت نظرية الذوات الممكنة، بما هي عدم قديمة، منتفية الذوات ومستمدة للقَدَم من الصفات الموجبة للذوات الإلهية، مما يُصيِّرُها من جنس النظرية الأشعرية، حيث يتم التركيز على عَدَم الذوات، وليس على قَدَمِها، فتكون، بما هي متعلقات الفعل الإلهي، قائمةً به، عند فعله لها بما هو خلق مستمر. وهذا عينه التأويل الصوفي للذوات العَدُوم في مرحلة الفصل الفلسفي والديني.

لذلك نلاحظ عودةً الى المنزلة البهشمية للكلبي، ولكن بتأويل أفلاطوني، وليس أرسطياً للذوات الممكنات؛ فصارت شيعيةً المعلوم ثبات الأعيان في العدم (ابن عربي)، وأصبح بالإمكان الانتقال من وحدة الشهود في التصوف الأول، الى وحدة الوجود في التصوف الثاني. وفي حالة هذا التأويل كان الإشراق سيكون فوق التصوف الثاني مثاليةً، كونه ليس الأ مجرد تأويل أفلاطوني للمنزلة الاعتزالية البهشمية متجاوزاً بذلك التصوف المتأخر. وبذلك تتوالى مراتب المنازل التي حددتها الفلسفة العربية ببعدها الافلاطوني المحدث والحنيفي المحدث، بالصورة التالية من الأفلاطونية الى الأرسطية، ومن الأشعرية الى البهشمية^(٧):

- ١ - الإشراقية: أفلاطونية + أشعرية^(٨).
- ٢ - التصوف الثاني: بهشمية + أرسطية^(٩).
- ٣ - الكلام الثاني: أشعرية + افلاطونية^(١٠).
- ٤ - الرشدية: أرسطية + بهشمية^(١١).

(٧) المروحة بين الأفلاطونية والأرسطية وبين البهشمية والأشعرية، ومحاولة التخلص من الحدين المتراوح بينهما - أعني منازل الكلبي الأفلاطونية والأرسطية والبهشمية والأشعرية - في مرحلة الفصل، علّقها السعي الى تخليص هذه المنازل مما علّق بها من مقابلاتها؛ لذلك اعتبرنا هذه المرحلة مُعدّة وضعية معرفية أعادت الفكر الفلسفي الى التساؤل الجذري حول منزلة الكلبي، للخروج من هذه الحلول، وتقديم حلّين جديدين أطلقنا على أولهما اسم الاسمية النظرية (عند ابن تيمية)، وعلى ثانيهما اسم الاسمية العملية (عند ابن خلدون).

(٨) ما هي دلالة هذا الجمع؟ فالمعلوم أن السهروردي ينفي تقدّم الماهية على الوجود ويعتبرها مثله معلولة للمبدع. والمعلوم أنه يرى أن للموجودات أرباباً نورية هي مثلها العقلية. ويبرهن أن هذا أفلاطوني، وذلك أشعري، وأن الجمع بينهما هو الذي جعل صاحب كتاب المثل العقلية المجهول يعتبره قد أثبت نظريةً في المثل تلائم آراءه نُفاتها أكثر مما تلائم آراءه مثبتها. انظر: المثل العقلية الأفلاطونية، ص ١٥.

ولكن من وجهة نظر الفلسفة العربية، وبصرف النظر عن صحة إدراك السهروردي النظريات الأفلاطونية كما يتصورها صاحب كتاب المثل العقلية، يبقى هذا الجمع بين الحلّين توحيداً بين عالم المثل والذات الربوبية، ومن ثم تجاوزاً للواقعية الساكنة الى المثالية الربوبية حيث يكون الكلبي في وضعية الذات الالهية التي تتجوهر بالثمين الوجودي بما هو إشراق أو إدراك ذاتي.

(٩) ما هي دلالة هذا الجمع؟ أعني الجمع بين شيعية المعلوم والوجود بالقوة؟ فالأولى قوة، هي المعلوماتية القائمة بحال العلية الالهية، والثانية قوة، هي المفعولية القائمة بضرب الوجود بالفعل المادي، والجمع بينهما يعني وحدة الوجود الالهي العالمي، وذلك هو بالذات معنى التصوف الأكبري: الأعيان الثابتة والوجود المتجلي، بما كان ذلك عَيْنَ الوجود الالهي.

(١٠) ما رأيتاه نفسه في الهامش رقم (٨)، ولكن بمعنى مقابل، وذلك لتقدم التركيز على الغاية المقابلة للغاية في الإشراقية. اذ هنا تبدأ بالأشعرية لنتهي الى الأفلاطونية، ومن ثم نفهم المقصود بكون الكلبي هنا هو في وضعية الموضوع الالهي الذي يتذوّت بالتفاعل المثالي. اذ إن نفي الماهيات التي على العدم (الأشعرية) أضيف الى إثبات الماهيات التي على الوجود، فصار الاله عالم المثل، وليس كما هو الشأن في الإشراقية، عالم المثل ضارٍ إلهياً.

(١١) ما رأيتاه نفسه في الهامش رقم (٩)، ولكن بمعنى مقابل، وذلك للتعاكس في البداية والغاية. ومعنى ذلك أن القوة الصورية (البهشمية) أوّلت على أنها قوة مادية (أرسطو)، خلافاً للتصوف.

إن التشابك بين المنزلتين الكلاميتين والمنزلتين الفلسفتين، بما كانت الأوليان حدّين للحنيفية المحدثّة، والثانيتان حدّين للأفلاطونية المحدثّة، يُولد، بحسب الترتيب، مدرستَي الفصل الفلسفي بفرعَيه (الرشدية والإشراقية)، ومدرستَي الفصل الديني بفرعَيه (الكلام الثاني والتصوف الثاني). وبذلك صارت كلتا الجديلتين متضمنةً للحدود الأربعة كما يلي: الرشدية + الكلام الثاني = أرسطية + بهشمية + أشعرية + أفلاطونية. والإشراقية + التصوف الثاني = أفلاطونية + أشعرية + بهشمية + أرسطية. وبذلك أيضاً نفهم التناظر المعكوس بينهما: إذ إن الجديلة الثانية تتضمن المنازل نفسها للجديلة الأولى في الترتيب العكسي، كما إن كلياً منهما تتضمن قسيميّتها وخصيميّتها تضمناً لا يُغني عن وجودها كمقابل لها، والعلة هي قابلية المنازل الأربع للتأويل الذاتي الذاهب من الذات إلى تجوهرها في الجوهر العالمي، والتأويل الموضوعي الذاهب من الموضوع إلى تفعله في الذات الإلهية.

ولا عجب في حصول هذا الالتفاف بين فرعي الأفلاطونية المحدثّة وفرعي الحنيفية المحدثّة، لأن الأولى قبل أن تُصبح أهليةً - أعني قبل تفقيل علوم العقل - وُجِدت بالسلب في الثانية، عند تفقيل علوم النقل: في شكل حنيفية محدثة (بفرعيها) مستمّدة من ضرورة وضع النسق التأسيسي كشرط لفهم المدوّنة الإسلامية (القرآن والحديث)، وبناء علوم النقل الأدوات والغايات إيجاباً، ونفي ما ينافيها من علوم العقل الأدوات والغايات سلباً. وهو ما جعل الكلام والتصوف الأولين - رغم كونهما تابعين للمدونة الإسلامية، بل ولخاصيتهما تلك - يمثّلان تحديداً منزلةً للكلي قابلةً للتأويل الأفلاطوني المحدث تأويلاً يصل بين الصيغة الدينية لهذه المنزلة والصيغة الفلسفية، وصلاً أبديّ التنافر، ومُعِداً للفصل الذي حصل من المنطلق الفلسفي، ومن المنطلق الديني، بعد الانفجار (ابن سينا والغزالي)، في اتجاه حدّي الأفلاطونية المحدثّة (الإشراقية في اتجاه الأفلاطونية والرشدية في اتجاه الأرسطية)، وفي اتجاه حدّي الحنيفية المحدثّة (الصوفية في اتجاه الانجيلية، والكلامية في اتجاه التوراتية). وهذا التفاضل هو الذي يَسُرّ اللقاء بين البعد الأفلاطوني والبعد الأنجيلي، بما هما الغالبان على المخمّس الأشراقي الصوفي، والبعد الأرسطي والبعد التوراتي، بما هما الغالبان على المخمّس الرشدي الكلامي.

ثانياً: العلاقة بين أنساق المرجعيتين:

الأفلاطونية والحنيفية المحدثتين

بيّن أن المشائية والصفوية تعودان، من حيث أساس نظريتهما، أعني من حيث المنزلة التي تحدّدانها للكلي، إلى الاعتزال المائل إلى التشيع (البهشمية)، والاعتزال المائل إلى التسنن (الأشعرية)، بما هما مابعد العلوم النقلية المعتدل، وذلك لأن الكلام الظاهري والكلام الباطني - بفعل عدم الفصل بين الموقف الناظر والموقف العامل، والالتزام المباشر بالفعل الديني بما هو

سياسة مساندة، أو سياسة معارضة للدولة - كانا دون قسميهما تَحَلُّفاً علمياً، فلم يُصبح لهما كلامٌ وتصوُّفٌ غيرُ مباشرين للفعل السياسي الآ في العهد الثاني من الفلسفة العربية، أعني في عهد الفصل: أي بعد اكتمال فرعي الحنيفية المحدثة الوصليين، وفرعي الافلاطونية المحدثة الوصليين (القرن السادس وما بعده).

وما إن اكتملت الافلاطونية المحدثة العربية الوصلية وُجوداً (المشائية والصفوية في القرن الرابع للهجرة/ العاشر للميلاد) فصارت، بما نُقل من علوم عقلية وتوابع مؤسّسة لها (الفلسفة) ومتأسّسة عليها (السياسة والسحر والسيمايم)، واقعاً فكرياً، له ما للمدونة الاسلامية وأنساقها الكلامية والصفوية من حضور فعلي وفعالية إيجابية، حتى أصبح هذا الرافدُ يفعل فعلاً مباشراً ومن دون توشُّط الثُّخبات الأجنبية التي لم تُسليم، كونه قد غدا جزءاً من ثقافة النخبة الاسلامية التي يُثَمِّلُها خاصةً، أصحابُ الكلامين المعتدلين وتصوُّفِهما، أعني الاعتزال البهشمي وتصوفه، والاعتزال الأشعري وتصوفه. وبهذه الصورة أصبحت المدونة الفلسفية، بتوسط الافلاطونية المحدثة العربية والعلوم العقلية وتوابعهما المذهبية والتطبيقية، من الموضوعات الأساسية التي يباشرها علماء الأصول الدينية، كونها حاضرةً في أنساقهم، حضوراً سالباً في شكل تلاؤم وتناهم بين المدارس الكلامية، وحضوراً موجباً في شكل استفادةٍ من العلوم الأدوات المشتركة، وكونها كذلك حاضرةً، قُبالتهم، في الافلاطونية المحدثة العربية المناسفة للحنيفية المحدثة العربية، مناسفةً جعلتها تدعي أنها مابعد تأسيسيّ بديل من المابعد التأسيسي الديني في مجالي النظر والعمل.

وقد تمحور «اللقاء - الصدام» بين الحنيفية المحدثة والافلاطونية المحدثة العربيتين، حول حلّين تُثَمُّ المشائية بكونها استمدتُهما من الكلام الاعتزالي، ويُثَمُّ الكلام الاعتزالي بكونه استمدتُهما من الفلسفة، وأعني دليلَ الوجود الالهي المستند الى المقابلة بين الواجب والممكن^(١٢) ونتيجته المباشرة المتمثلة في الفصل بين الوجود والماهية بالنسبة الى الموجود المعلوم، وعدم الفصل بينهما بالنسبة الى الموجود غير المعلوم، أي إن الواجب ماهيته تقتضي وجوده، والممكن ماهيته لا تقتضي وجوده^(١٣)، وهو ما يضعنا أمام ثبوت الماهيات المعدومة

(١٢) أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، تهافت التهافت، تحقيق الأب موريس بويج، ط ٢ (بيروت: دار المشرق، ١٩٨٦)، ص ١٩٦ - ٢٠٢.

(١٣) أبو حامد محمد بن أحمد الغزالي، مقاصد الفلاسفة في المنطق والحكمة الالهية والحكمة الطبيعية، نشر الشيخ محيي الدين صبري الكردي (مصر: مطبعة السعادة، [د.ت.])، الإلهيات، المقالة الثالثة: «الأمر الرابع في واجب الوجود»، ص ١٣٩. «الرابع» هو أنه لا يكون وجوده غير ماهيته، بل ينبغي أن تتحد آنيته وماهيته. إذ قد سبق أن الماهية غير الآنية، وأن الوجود الذي هو الآنية عبارة عن عارض للماهية، وأن كل عارض فمعلوم لأنه لو كان موجوداً بذاته لما كان عارضاً لغيره. وإذا ما كان عارضاً لغيره فله تعلُّق بغيره إذ لا يكون الا معه. وعلة الوجود لا تخلو إما أن تكون هي الماهية أو غيرها. فإن كانت غيرها فيكون الوجود عارضاً =

(مسألة شيعية المدوم)، وأمام الوجوب بالغير أو النقلة من الإمكان الى الحصول^(١٤). وذاتك المفهومان يُعتبران من المفهومات المتناقضة التي انطلقت منها مرحلة الفصل^(١٥). فكيف ذلك؟ وما هي الضرورة المنطقية لوضع هذين المفهومين، اللذين سيساعدانا على فهم بنية منازل الكلّي في الفلسفة العربية؟ ولم تُثَمَّ المشائية بأخذهما عن الكلام الاعتزالي، ويثَمُّ الكلام الاعتزالي بأخذهما عن الفلسفة؟

إن العلة في ما آل اليه دليل الوجود الالهي المستند الى جهتيّ الوجوب والإمكان يمكن استشفافها من مناط التناقض في نتيجته الحتميتين، أعني شيعية المدوم أو الماهية التي على العدم، والوجوب بالغير أو الممكن الواقع. وفعلاً، اذا كان وجود الممكنات منسوباً الى الموجد، فمعنى ذلك أن حصول الذات المُحدّثة ما كان ليحدث إلا بفعل الذات المُحدّثة. ومن ثم فلا يمكن أن يكون بين الواقع من الممكن والواجب أيّ بون، مما يقتضي أن تكون ماهيته المُحدّثة على العدم، والألم نفهم كيف تزول المسافة بين الممكن والواجب عند الحصول: الوجوب بالغير يقتضي عدم وجود أدنى فاعلية موجبة للذات الموجدة، حتى ننسب كل فاعلية الى الذات الموجدة. إن الحصول، بما هو غير عائد الى ذات الحاصل، هو إذاً ما للإرادة الموجدة من القدرة التي تبلغ ذروتها في تأسيس اللئس^(١٦). لذلك لا يمكن أن نتصور

=معمولاً ولا يكون واجب الوجود. وباطل أن تكون الماهية بنفسها سبباً لوجود نفسها لأن العدم لا يكون سبباً للوجود، والماهية لا وجود لها قبل هذا الوجود فكيف تكون سبباً له. ولو كان لها وجود قبل هذا الوجود لكانت مستغنية عن وجود ثان. ثم كان هذا السؤال لازماً في ذلك الوجود فإنه عرضي فيها، فمن أين عرض له ولزم، فثبت أن واجب الوجود آتيه ماهيته وكان وجوب الوجود له كالماهية لغيره. ومن هنا يظهر أن واجب الوجود لا يشبه غيره البتة. فإن كل ما عداه ممكن، وكل ما هو ممكن فوجوده غير ماهيته.

(١٤) المصدر نفسه، ص ١٣٣: «فإذا كل ممكن وجوده في ذاته إنما يحصل وجوده بعلة. وما دام ممكن الحصول بعلة فلا يحصل. فإذا صار واجب الوجود بعلة حصل، لأنه ما دام ممكناً استمر العدم فلا بد وأن يزول الإمكان. وهذا الإمكان الذي يزول ليس هو الإمكان الذي له في ذاته، لأن ذلك ليس لعلته حتى يزول، بل ينبغي أن يزول الامكان من علته ويتبدل بالوجوب، وذلك بأن يحضر جميع الشرائط وتصير العلة كما ينبغي أن تكون حتى تصير علة».

(١٥) سواء من منطلق إشارتي أو من منطلق رشدي: فكلاهما يرفض الفصل بين الماهية والوجود الذي وضعه ابن سينا وعقده الغزالي والذي هو مصدر الانفجار، لكن الدوافع والغايات مختلفة والسبب بسيط: فالإشارتي يرفض التناقض بين تواطؤ الوجود والفصل بين الماهية والوجود حفاظاً على الأول ورفضاً للثاني، والرشدي يرفض التناقض نفسه، ورفضاً للأول من دون الحفاظ على الثاني أيضاً (وكان من المفروض أن يقلل بالثاني لعدم تناقضه مع التناسب الوجودي). لهذا كانت القطيعة بين ابن رشد وابن سينا أعمق من القطيعة بين الإشراف وابن سينا، لاتحاد هذين في مبدأ تواطؤ الوجود واختلاف ابن رشد وابن سينا حول تناسبه. انظر: ابن رشد، تهافت التهافت، ص ٣٧٢.

(١٦) أبو علي الحسين بن عبدالله بن سينا، الشفاء، الإلهيات، الباب ٦، الفصل ٢، ص ٢٦٧: «ثم المحدث بالمعنى الذي لا يستوجب الزمان لا يخلو إما أن يكون وجوده بعد ليس مطلقاً، أو يكون وجوده بعد ليس =

أن يتخلف بعضُ الممكن في الواقع، والآصار الاله عاجزاً. ولذلك كان انعدام الفارق بين الممكن والواقع علامةً على إطلاق القادرية، وذلك هو معنى المفهوم الذي يعتبره ابن رشد متناقضاً، ويوافقه على ذلك ابن تيمية، أعني مفهوم الممكن بالذات والواجب بالغير^(١٧). ولهذه العلة يصحّ اعتبار هذا الفصل بين الماهية الممكنة بالذات، والوجود الواجب بالغير أمراً مستمداً من الكلام لتأسيس معنى القادرية المطلقة.

لكن المقدور، اذا كان له من ذاته، قبل وجوده، كونه ما هو، حتى وإن حصرنا ذلك في هذا الكون السلبي، يصبح عطالة أجنبية تُحدُّ من حرية الإرادة الموجدة، لأنها لا تبقى حرة في إيجاد ما تريد كما تريد، إذ إن كون الذوات لها ماهية، يمنع الخالقية من جعل المخلوقية تعدو الوجود الى الماهية، فتكون الماهية غير مخلوقة، ومن ثم فهي قديمة، مما يحوّل المقابلة بين الإمكان بالذات والوجود بالغير، نفسها، الى مقابلة فلسفية، لأنها تعدّد القدماء، وتعتبر ما عدا الله من الذوات لها أن تكون ما هي من ذاتها، حتى وإن كان وجودها من غيرها^(١٨). وذلك هو سر رفض الأشعرية لهذا المفهوم المتناقض، أعني كون الماهيات الممكنة ثابتة حتى في العدم، فضلاً عنها في الوجود: ذلك أن كون الذات لها ماهية لا يمكن لفعل الإيجاد الالهي أن يعدوها، يجعل المخلوقية محصورةً في حصول الممكن، وليس في كونه هو ما هو، فتصبح حرية الاله مشروطة، له أن يخلق وآلاً يخلق، ولكن كون المخلوق على ما هو عليه ليس للإله فيه دخل، وذلك هو ما يتهم الأشاعرة البهاشمة بأخذه عن الفلسفة.

فإذا طبقنا هذا الهامش الفاصل بين ما للأشياء من ذاتها وما لها من خالقها، على الطبائع، كان الأمر متعلقاً بالعلاقة بين الطبيعة وما بعدها، وإذا طبقناه على الشرائع كان الأمر متعلقاً بالعلاقة بين ما بعد التاريخ وما دونه. والأول يتعلق بمسألة قديم العالم وحدوثه أو حاجة الطبيعة إلى ما بعدها، لذلك يمكن نسبة المسافة الفاصلة بين ما تقتضيه الطبائع وما يتدخل به

غير مطلق، بل بعد عدم مقابل خاص في مادة موجودة على ما عرفته. فإن كان وجوده بعد ليس مطلقاً كان صدره على العلة ذلك الصدور، إبداعاً ويكون أفضل أنحاء إعطاء للوجود لأن العدم يكون قد مُنح البتة وسلط عليه الوجود، ولو ممكناً العدم تمكيناً سبق الوجود كان تكوينه ممتنعاً إلا عن مادة، وكان سلطان الإيجاد، أعني وجود الشيء من الشيء ضعيفاً قصيراً مستأنفاً.

(١٧) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ١٩٨، وتقي الدين أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية الحراني، الرد على المنطقيين، تقديم سليمان الندوي (بيروت: دار المعرفة؛ بومباي: [د. ن.، ١٣٦٨هـ])، ص ١٤٨.

(١٨) وقد تحولت، هذه العطالة أو القاعلية السالبة، بفعل انقلاب عجيب، الى مفهوم الصورة المنفصلة أو الماهية كمادة أولى لكونها صورة قوة، والى مفهوم المادة الفاعلة أو الوجود كصورة أولى لكونها صورة فعل: والغريب أن الوجود كمادة فعل، والماهية كصورة انفعال من مميزات المشائية والصفوية معاً في شكلهما الأول (الفارابي والاحوان). لكن الأولى تفصل بين الماهية والوجود، والثانية تعتبرهما حاصلين معاً في فعل الإيجاد: وتلك هي علة نسبة المنزلة الفارابية إلى المنزلة البهشمية وعلة نسبة المنزلة الصفوية إلى المنزلة الأشعرية.

فيها ما بعدها الى التدخل الديني في الفلسفة^(١٩). والثاني يتعلق بمسألة حرية الانسان ومجبريته أو استغناء التاريخ عما بعده، لذلك يمكن نسبة المسافة الفاصلة بين ما تقتضيه الشرائع وما يتدخل به فيها ما بعدها الى التدخل الفلسفي في الدين^(٢٠). ولولا هذا التداخل المتبادل لاستحال وجود فاصل بين الماهية والوجود، أعني بين الممكن بالذات والواجب بالغير، ولتعدت الطبيعة غنيّة عما بعدها، ولاستحال كذلك وجود فاصل بين الواجب والواقع، أعني بين الواجب بالغير والحاصل بالذات، ولتعد ما بعد التاريخ غنيّاً عما دونه. ففعل الاله في الطبيعة، في نظر الفلسفة، أمرٌ ديني؛ وفعل الإنسان في التاريخ، في نظر الدين، أمرٌ فلسفي. فالهامش الفاصل بين الماهية ووجودها لا معنى له نظرياً، إذا استثنينا دور الفعل الإلهي الإرادي الناقل من الماهية التي على العدم إلى الماهية التي على الوجود؛ ولو وضعنا الفعل الطبيعي لما تحلّف الوجود عن الماهية. والهامش الفاصل بين الواجب وواقعه لا معنى له عملياً، لو استثنينا فعل الإنسان الإرادي الناقل من الواجب الذي على العدم إلى الواجب الذي على الوجود، ووضعنا الجبر في التاريخ^(٢١). وجود ما بعد طبيعة وراء الطبيعة أمر ديني

(١٩) ما معنى التدخل الديني في الفلسفة؟ إذا كانت الطبايع طبائع فلا معنى لحاجتها الى فاعل أجنبي ينقلها من حال الى حال. وإذا فهذا التدخل حدّ من طبعية الطبايع، وإدخال عدم الضرورة في التسلسل الضروري للطبايع. ولما كان هذا هو معنى الفعل الإلهي في التصور الديني، صار مدلوله العميق هو غزو الفكر الديني - حرية الفعل الإلهي في عالم الطبايع - للفكر الفلسفي - الضرورة المسيطرة على عالم الطبايع - وإذا أصبح للفعل الإلهي الحر دور في سلسلة الطبايع، صار حكمها حكم الشرائع، إذ هي خرجت عن الضرورة الطبيعية الى الاختيار الشرعي، فأصبح العالم والتاريخ كلاهما مجالاً للتشريع وليس مجالاً للتطبيق؛ ومثلما يسمى الفكر الفلسفي الى استباج ملكة الحرية لملكة الضرورة لتأسيس العلم العقلي، يسمى الفكر الديني الى الاستباج المقابل لتأسيس العلم التقلي.

(٢٠) ما معنى التدخل الفلسفي في الدين؟ ما أثبتته الفكر الديني من حدّ من ضرورة الطبايع لتأسيس حرية الفعل الإلهي، عند اطلاقه، يؤدي الى نفي حرية أي وجود عدها، ومن ثم يُصبح فعل الإنسان خاضعاً لهذا التوقيف التحكيمي الإلهي طبعاً وشرعاً؛ إذ عليه أن يُقبل المعطى الطبيعي - المعرفة التجريبية الخالصة - والمعطى الشرعي - المعرفة العقلية الخالصة. لكن إثبات الطبايع الفلسفي يتحدّ من حرية التحكم الإلهي، فيجعل غيره من الموجودات ذا فاعلية بحسب طبيعته. ولما كانت طبيعة الانسان هي علم هذه الطبايع، صار، بفضل العلم، قادراً على التخلص من مجرى الضرورة وهو معنى الحرية بحسب ابن رشد، أي ادراك الأسباب (ابو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، لفلسفة ابن رشد: فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملّة، المسألة الثالثة من الفن الخامس، ص ١٣٤ - ١٤٣). إثبات حرية الانسان وفعالته المستندة الى علم الأسباب هي إذا تدخل فلسفي في الدين، أي إن القتالين بها من رجال الدين، يُتدوّن فلاسفة في نظر الآخرين منهم، وهو معنى التهمة الأشعرية ضد الاعتزال: تهمة القدريّة.

(٢١) الوجود الواجب بمعنى ما يجب حصوله دون أن يكون بقُدّ حاصلاً *devoir-être* لا يُعقل دينياً. فاذا كان موجهاً الى الانسان فإنه يعني، عندئذ، أن للانسان قدرة على عدم فعل ما يجب، ومن ثم فهو شرك، واذا كان موجهاً الى الاله، فهو يعني أن الاله عاجز عن فعل ما يجب، فضلاً عن انتضاء ذلك سلطة فوقه توجب عليه ما عليه فعله. واذاً فهذا الفصل فلسفي خالص، أو على الأقل، هكذا فهمته الأشعرية في ردها على المعتزلة.

لا محالة، وهو معنى مسألة قدم العالم وحدوثه^(٢٢). ووجود تاريخ بعد ما بعد التاريخ أمر فلسفي لا محالة، وهو معنى حرية الفعل الانساني وجبريته^(٢٣).

وإذاً، فالفصل بين الواجب والواقع يقتضي فاعليتين متفاضلتين - وإلاً لما كان الواقع غير الواجب - إحداهما تمدد الواجب وأخرهما تفعل الواقع، والتون الفاصل بين الحدود الواجبة والأفعال الواقعة مقابل لبون الفاصل بين الماهية والوجود. فالواجبات إرادة أجنبية (إرادة الاله) وهي المحددة لما يجب، والوقوع إرادة أهلية (إرادة الانسان) وهي الفاعلة لما يقع؛ في حين ان الماهية فاعلية أهلية (هي كون الذات ما هي حتى وإن فرضناها على العدم)، والوجود فاعلية أجنبية (هي كون الذات معلولة). ويُنَّ إذاً أن الفصل الأول فلسفي لأنه يعتبر ما عدا الله من الذوات، لها من ذاتها فاعلية هي، بالإضافة الى الفاعلية الالهية، في نسبة الواقع الى الواجب المغاير له، والفصل الثاني ديني لأنه يعتبر ما عدا الله من الذوات ليس لها من ذاتها فاعلية عدا العدم الماهوي.

١ - الماهية على العدم + الوجود ← الممكن بالذات الواجب بالغير ← فاعلية واحدة هي فاعلية الموجد: حل مستمد من الدين في علم الطبيعة.

٢ - الواجب على العدم + الوقوع ← فاعليتان متفاضلتان ← فاعلية إلهية وفاعلية إنسانية: حل مستمد من الفلسفة في علم الشريعة.

إن المسافة الفاصلة بين مابعد الطبيعة والطبيعة هي التدخل الديني في الفلسفة: إنها مسافة فعل الاله في العالم. والمسافة الفاصلة بين مابعد التاريخ والتاريخ هي التدخل الفلسفي في الدين: إنها مسافة فعل الانسان في التاريخ. والتدخل الأول ينفي كل ما عدا الفاعلية الالهية في الطبيعة بما في ذلك الانسان، والتدخل الثاني يثبت الفاعلية الانسانية في التاريخ وفاعلية جميع الذوات الأخرى، على الأقل بما هي، كونها ماهي الذي هو لها من ذاتها. ومعنى ذلك أن الفصل بين «الماهية - العدم» والوجود ذا المصدر الديني في الفلسفة، والفصل بين الواجب والواقع المغاير له ذا الأصل الفلسفي في الدين، وكون الفصل بين الحدين الأولين شرطاً في الفعل الالهي، والفصل بين الحدين الثانيين شرطاً في الفعل الانساني، يجعل الفصلين من طبيعة واحدة رغم تقابلهما: إنهما طبيعة الانتقال من السرمدي الى الزماني، بفعل إلهي يتوسط بين السرمدي من الذوات (الماهيات) والزماني منها (الوجودات)؛ أو الانتقال من الزماني الى السرمدي، بفعل إنساني يتوسط بين الزماني من

(٢٢) فأما وضع الطبايع خاضعة لما يسمو عليها، فهو ديني لأنه يقطع سلسلة الضرورة في الطبيعة: وهو أساس نفي السببية.

(٢٣) وأما وضع التاريخ خاضعاً لما يسمو عليه، فهو فلسفي لأنه يفصل بين الواقع والواجب، طناً أن الأول يمكن أن يكون مغايراً للثاني: وهو أساس نظرية المدينة الفاضلة والحرية.

الأفعال (الوقوعات) والسرمدية منها (الوجوبات)؛ بحيث إن الأمر الأول يتعلق بطريان المحابطة من الإلهي الى العالمي، والثاني يتعلق بطريان المفارقة من الانساني الى الالهي؛ ومقياس الأول الوحي، ومقياس الثاني العلم، أعني دنو العلم المطلق (الالهي) من الإدراك النسبي (الانساني)، أو سمو العلم النسبي (الانساني) إلى الإدراك المطلق (الالهي).

ويقتضي الفصل بين ماهية الوجود وإذا إثبات الذات الالهية بما هي خالقة حرة، إذ لولا الفصل لما كان بينهما فارق، ولصار مجرى الأشياء في الطبيعة حتمياً خالصاً وآلياً أعمى؛ ويقتضي الفصل بين الواجب والواقع إثبات الذات الانسانية بما هي خالقة حرة، إذ لولا الفصل لما كان بينهما فارق، ولصار مجرى الأشياء في الشريعة حتمياً خالصاً وآلياً أعمى. وإذا فالخاصل من عمليتي الفصل هو وضع الذاتين الفاعلتين الاله الخالق الحر، والانسان الخالق الحر. وانطلاقاً من القضية الثانية تأتي تهمة الأشاعرة للمعتزلة^(٢٤)، وانطلاقاً من القضية الأولى تأتي تهمة الرشديين للمشائية^(٢٥). وقد اعتبرت الفلسفة مصدراً لهذا الهامش المؤسس لحرية الانسان، لأن الواقع من فعله خارج الواجب يُعدّ إشراكاً أو قولاً بالشريك؛ واعتُبر الدين مصدراً لذلك الهامش المؤسس للإبداع الالهي، لأن الإبداع يشترط قلب عدم وجوداً، والإمكان وجوباً.

ثالثاً: تصنيف الفلاسفة والتكلمين

بحسب العلاقة بين الماهية والوجود

أما إذا رفضنا الفاصلة الأولى - بين الماهية والوجود - فإن الذوات الموجودة تصبح - بما هي ماهية - مقتضية الوجود لذاتها؛ ومن ثم فهي غنية عن التدخل الالهي الناقل لها من الامكان الى الحصول ومن عدم الوجود. وإذا صح ذلك نتج ضرورةً نفي الفاصلة الثانية بين الواجب والواقع، حيثُ تصوير الواقعات، بما هي واقعات، واجبات. فاذا اتحدت الماهية والوجود، والواجب والواقع لم يبق فرق بين الممكن والحاصل في الطبيعة والشريعة، وينتهي شرط وجود الذاتين الالهية والانسانية. لذلك انقسم الفلاسفة بصنفيهم (المشائية بمرحلتها

(٢٤) الإمام بن فورك، مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، الفصل ١١، ص ٣٧ - ٣٨: «واعلم أن إحدى قواعد الأصول في التوحيد عنده إثبات جملة الحوادث منتسبة الى قدرة واحد أحدثها من عدم الوجود، وأن خلاف ذلك نوع من الإشراك بالله تعالى [وقد تقدمت هذا بقليل الاشارة الى تأسيس نظرية خلق الأعمال على نفي شيئية المعدوم] وعلى هذه القاعدة كان يبنى قوله في تعلق الحوادث بالحدث ويني مذهبه ودلالته في خلق الأعمال على ذلك».

(٢٥) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ١٩٨: «الإمكان للماهية والوجود للوجود بالغير في المعلولات من نتائج الدليل الوجودي الذي استعمله ابن سينا من علم الكلام بحسب رأي ابن رشد».

والصفوية بمراحلتيها) والمتكلمون بصنفيهم (الاعتزال المتشيع بمراحلتيه والاعتزال المتسنن بمراحلتيه) الى فصيلتين، بحسب موقفهم من هذين الفصلين ومن المنطلق منهما:

١ - الفلاسفة والمتكلمون الذين يفصلون بين الماهية والوجود، بالانطلاق من الفصل بين الواجب والواقع:

أ - أفلاطون: الفصل بين الماهية وما عداها الذي هو شيء، رغم كونه عدماً؛ والفصل بين الواجب وما عداه الذي هو شيء، رغم كونه عدماً؛ وإذا فالمقابلة هي بين ماهية موجبة ووجود سالب، وبين واجب موجب، وواقع سالب^(٢٦)؛ العالم غير المثالي، رغم عدمه، شيء (في الطبيعة والتاريخ).

ب - المعتزلة: الفصل بين الوجود وما عداه الذي هو شيء، رغم كونه عدماً؛ والفصل بين الواقع وما عداه الذي هو شيء، رغم كونه عدماً؛ وإذا فالمقابلة بين وجود موجب وماهية سالبة، وبين واقع موجب وواجب سالب^(٢٧)؛ العالم غير الموجود، رغم معدوميته، شيء (في الطبيعة والتاريخ).

وقد امتزج هذان الموقفان المتقابلان في الحل السينوي فأصبح قابلاً للفهم الافلاطوني، وللهم الاعتزالي، بحسب تقديم الماهية والواجب على الوجود والواقع، أو بحسب العكس.

٢ - الفلاسفة والمتكلمون الذين لا يفصلون بين الواقع والواجب، انطلاقاً من عدم الفصل بين الوجود والماهية.

أ - أرسطو: ليست الماهية إلا الوجود الحاصل، وليس الواجب إلا الممكن الواقع؛ وإذا لا وجود لمقابلة بين ماهية موجبة ووجود سالب، وبين واجب موجب وواقع سالب^(٢٨)؛ الماهيات متعينة في المواد (في الطبيعة والتاريخ).

(٢٦) ونسبة الإيجاب الى الماهية هي التي غطت عن فصلها عن الوجود، ونسبة السلب الى الوجود هي التي غطت عن فصله عن الماهية. ولو صح أن الماهية تامة الايجاب لما بقي لمقابلها أدنى وجود، ولو صح أن الوجود المغاير للماهية تام السلب لما بقي مقابلاً لها. ثنائية العالمين المثالي والآخر تعني ضرورة هذا الفصل الذي سيتم في الاتجاه المقابل عند المعتزلة.

(٢٧) نسبة الإيجاب الى الوجود والسلب الى الماهية مع التصريح بالفصل، خلافاً لما كان عليه الشأن عند أفلاطون، وضعتنا أمام الماهيات المدومة والتي هي أشياء مع ذلك، والوجودات الموجودة والتي هي ليست أشياء، إذ لا حقيقة لها ما دامت غير الماهيات: الوجود الخالص بلا ماهيات والماهيات الخالصة بلا وجودات اقتضت الذات الالهية كينوع قيام ومصدر قويمية، وتجاوزت الواقعية المثالية الافلاطونية الى مثالية مطلقة يكون العالم فيها بالإضافة الى الذات الالهية وكأنه مجرد أفكار آله ما دام وجودها هو وجوده وليس لها غير الماهية الجوفاء!

(٢٨) لذلك كانت المادة صورة بالقوة، وكان الواقع واجباً بالقوة: فلا نجد عند أرسطو رفضاً للوجود الطبيعي المحسوس باسم الوجود مابعد الطبيعي المعقول، ولا نجد عنده رفضاً للوقوع التاريخي المحسوس باسم =

ب - الأشعرية: لا وجود الآ للوجود الحاصل، ولا وقوع الآ للممكن الواقع؛ وإذا فالماهية والواجب أمران وهميان، ما دام فعل الآله الإيجادي والتشريعي مطلق الحرية والتحكم^(٢٩): لا وجود لغير الموجودات بعد إحداثها (في الطبيعة والتاريخ).

وقد امتزج هذان الموقفان المتقابلان في حل الغزالي، فأصبح قابلاً للفهم الأرسطي وللـفهم الأشعري بحسب اعتبار الوجود الحاصل والممكن الواقع ضرورة ماهوية وواجبية، أو بحسب اعتبارهما حرية مطلقة وتحكماً توقيفياً للإرادة الالهية. ولهذه العلة جعلنا من ابن سينا والغزالي غاية العهد الأول وبداية العهد الثاني، أو بصورة أدق بؤرة الانفجار الناقل من الأول الى الثاني، في هذا السعي الى تحديد منزلة الكلّي النظري والعملّي.

وفعلاً، فالموقف الأول الذي يتقاسمه افلاطون والمعتزلة، يثبت الثنائية في الطبيعة، انطلاقاً من التسليم بها في التاريخ: وقد كان الحل الافلاطوني يرفع الانسان الى الآله، والحل الاعتزالي يحط الآله الى الانسان. لكن الموقفين ينطلقان من العمل الى النظر، ويُخضعان الثاني الى معايير الأول. أما الموقف الثاني الذي يتقاسمه أرسطو والأشعرية، فينفي الثنائية في التاريخ انطلاقاً من التسليم بنفيها في الطبيعة: وقد كان الحل الأرسطي يحط الآله الى الطبيعة، والحل الأشعري يرفع الطبيعة الى الآله. لكن الموقفين ينطلقان من النظر الى العمل، ويُخضعان الثاني الى معايير الأول. ومن هنا نفهم سر التواليف المقابلة لهذه: فالرفع الى الآله من الانسان أو من الطبيعة يُقَرَّب افلاطون والأشاعرة. والحط منه اليهما يقَرَّب أرسطو والاعتزال: فتشاجن العلاقات وتتضارب بين هذه المنازل الأربع للكلّي^(٣٠).

= الوقوع مابعد التاريخي المعقول. بل إن الطبيعة وما بعدها كلاهما طبيعان، والتاريخ وما بعده كلاهما تاريخيان (بمعنى التاريخ الطبيعي).

(٢٩) وبالمقابل مع التوحيد الأرسطي بين الماهية والوجود والواجب والواقع بالجمع، نجد التوحيد الأشعري قد حصل بالطرح: ليس وراء الوجود ماهية، ولا وراء الواقع واجب. ما يوجد الآله وما يعمل كلاهما أمر حر لا تقتضيه ماهية ولا يحتمه وجوب، لأن الآله فوق كل المعايير، وإذا فالطبيعة وما بعدها كلاهما مابعد طبيعة، والتاريخ وما بعده كلاهما مابعد تاريخ. لذلك تتساءل عن معنى الألوهية في الأرسطية: ما الداعي إليها؟ وتتساءل عن الانسانية في الأشعرية: ما الداعي إليها؟

(٣٠) ويكون من المفيد جداً هنا الإشارة الى محاولة المولى صلّى الدين الشيرازي الساعية الى تحديد هذه المنازل، في: صدر الدين محمد بن ابراهيم الشيرازي، كتاب المشاعر، ترجمه هنري كوربان تحت عنوان: *Le Livre des pénétrations métaphysiques* (Paris: Verdier, 1986). ففي المشعر الرابع، الفصل الرابع والعشرين، الفقرة الثانية، ص ١٠، يميز بين الحالات الثلاث التالية من خلال النسبة بين الماهية والوجود:

١ - الماهية هي فعل الوجود، وهذا هو الرأي الذي يراه المولى صدر الدين الشيرازي (وطبعاً فالعلاقة بين الماهية والوجود هنا تعني عدم الفصل بينهما في التّعين).

٢ - الماهية موضوع يحمله عليه الوجود، أو يُفرض لها الوجود: وهذا هو الرأي المنسوب الى المشائية كما تحدت في الفصل بين الماهية التي على العدم، والوجود الذي هو عارض لازم لها عند ابن سينا. *Essence = sujet; Existence = attribut.*

وفعالاً فنفي الفصل الذي يشترك فيه الأرسطي والأشعري، أعني نفي الفصل بين الواجب والواقع في التاريخ والطبيعة لانتفائه بين الماهية والوجود في مابعد الطبيعة ومابعد التاريخ، يحصل إما باعتبار الماهية مقصورة على الوجود، والواجب مقصوراً على الواقع (الأشعرية)؛ أو باعتبار الوجود مقصوراً على الماهية، والواقع على الواجب (الأرسطية). وإذا، فالنفي نفسه يؤدي إلى نتيجتين متقابلتين، بحكم طبيعة المردود إلى الآخر من طرفي العلاقة: كل ما عدا الله لا يتصّف بغير الوجود والوقوع، وكلاهما أمرٌ حصوله لا يتضمن أدنى ضرورة، بل هو على التحكم المحض، وهو معنى التوقيف الإلهي إيجاباً وتشريعاً. الطبيعة والشريعة توقيفان، وعلى العقل أن يقبلهما كمعطين، لكي يفهمهما، ولا يتعدى دوره فهمهما إلى التشريع لهما (الحل الأشعري ويقابل بالتناظر العكسي الحل الأرسطي).

أما إثبات الفصل بين الماهية والوجود الذي يشترك فيه الأفلاطوني والاعتزالي، أعني الفصل بين الماهية والوجود في مابعد الطبيعة ومابعد التاريخ لثبوته بين الواجب والواقع في الطبيعة والتاريخ، فإنه يحصل إما باعتبار الوجود غير الماهوي والوقوع غير الواجبي عدَمَيْن شيتين (الأفلاطونية)، أو باعتبار الماهوي والواجبي عدَمَيْن شيتين (الاعتزال). وإذا فالموقف نفسه يؤدي إلى نتيجتين متقابلتين، بحكم طبيعة المعبر سالياً وموجباً منهما: كل ما عدا الله يتصّف بغيرية الماهوية والوجوبية، وكلاهما مطلق الضرورة بالذات وهو خارج عن التحكم والتوقيف^(٣١) (الحل البهشمي ويقابل بالتناظر العكسي الحل الأفلاطوني).

٣ - الماهية عرض يُحمل على الوجود الذي يعرض له التعين الماهوي، وهذا هو رأي بعض المتصوفة، دون تحديد آخر. Existence = sujet; Essence; attribut. وكان يمكن، للحفاظ على التوازي، إضافة عكس الأول كما أضيف إلى الثاني عكسه. لكن الشيرازي، لما اعتبر الماهية عَيْنَ فعل الوجود، تصور أن القول بأن الوجود هو عَيْنُ فعل الماهية غير ممكن. ولو صح هذا لاستحال أن نفهم المقابلة بين الأفلاطونية والأرسطية. ذلك أن القول بأن الماهية هي عين فعل الوجود لا معنى له لو لم يكونا اثنين: التوحيد غير المسبوق بالثنائية لا معنى له. فإذا سلّمنا بالثنائية، أصبح بالإمكان التوحيد بطريقتين: إما برّد الأول إلى الثاني، أو برّد الثاني إلى الأول (علماً بأن التوحيد، بنفي أحدهما، نفي للثنائية). وإذا فهناك حالة رابعة هي:

٤ - الوجود هو فعل الماهية: Exister = acte d'être. وطبعاً ففي الحالة الأولى يعني التوحيد أن التعين الماهوي هو عينه الوجود المتحيز في الزمان والمكان، أو هو عين التحيز في الزمان والمكان. أما في الحالة الرابعة، فإن التحيز في الزمان والمكان هو التعين الماهوي. وشتان بين كون الهوية وجوداً، وكون الوجود هوية. ففي الحالة الأولى الثبات قبل الصيرورة، وفي الحالة الثانية الصيرورة قبل الثبات. فالثابت الذي يصير غير الصائر الذي يثبت: في الحالة الأولى الصيرورة كيفية، وفي الحالة الأخيرة الصيرورة جوهرية.

(٣١) وذلك هو معنى تقدم العقل على النقل عند المعتزلة، ويقابله تأخره عنه عند الأشعرية: التوقيف عند هؤلاء، والعدل عند أولئك يمتلان المصطلح الديني للدلالة على هذا المدلول الميتافيزيقي الناتج من الفصل بين الماهية والوجود ومن عدمه.

إن التقابل بين الأشعرية والأرسطية تقابل أساسي: ذلك أن الأشعرية، بردها الماهية والواجب إلى الوجود والواقع، جعلت العالم، كل ما عدا الله، مفعولات الهية تحكّمية لا ذات لها ولا فاعلية، بما في ذلك الانسان. أما الأرسطية فإنها، بردها الوجود والواقع إلى الماهية والواجب، جعلت الله، كل ما عدا العالم، لا ذات له ولا فاعلية: فصار الانسان كلا شيء في الأشعرية، وصار الاله كلاشيء في الأرسطية، كلاهما مجرد متفرّج على العالم والتاريخ.

والتقابل بين الاعتزال والأفلاطونية، تقابل أساسي كذلك. فاعتبار المعتزلة الماهية والواجب معدومين شيئين قبل وجودهما ووقوعهما يعطي الإله فاعلية نقل الماهية إلى الوجود، والانسان فاعلية نقل الواجب إلى الواقع، بشرط وضع الماهية قبل الوجود، والواجب قبل الوقوع على العدم: مما يجعل الطبيعة والتاريخ مجالّي الايجاب، ومابعد الطبيعة ومابعد التاريخ مجالّي السلب. واعتبار أفلاطون الماهية والواجب حقيقة الوجود والوقوع الوجود والوقوع المغايرين لهما معدومين شيئين يعطي الاله والانسان الفاعليتين المقابلتين لما أعطاهما إياه الاعتزال، فالاله ينقل الوجود للأماهوي إلى الماهوي، والانسان ينقل الوقوع للواجبي إلى الواجبي: فيصبح مابعد الطبيعة ومابعد التاريخ مجالّي الايجاب، وتصبح الطبيعة والتاريخ مجالّي السلب.

وعندئذ تحدد طبيعة العلاقة المتقاطعة مع العلائق السابقة، فتتضح الصلة بين الأشعرية والأفلاطونية، وبين الاعتزال والأرسطية بالصورة التالية:

١ - الأفلاطونية والأشعرية: حقيقة الطبيعة والتاريخ هي مابعدهما، أي مابعد الطبيعة ومابعد التاريخ، وما عداها عدم يقتصر على الشهادة^(٣٢).

٢ - الأرسطية والاعتزال: حقيقة مابعد الطبيعة ومابعد التاريخ هي الطبيعة والتاريخ، وما عداها عدم يقتصر على الشهادة^(٣٣).

(٣٢) الطبيعة والتاريخ - عند أفلاطون والأشاعر - يتضمنان حقيقتهما التي هي مابعد الطبيعة ومابعد الشريعة، وكل ما عدا هذه الحقيقة مجرد شهادة لها بمعنى المشاهدة والإثبات. وذلك هو مدلول وجهي الذوات الوجودات العالمية في مشكاة الأنوار الغزالية: فالوجه إلى الاله هو الحقيقة المابعدية طبيعة وشريعة، والوجه إلى النفس هو مجرد الشهادة، وهو دال على العدم بالذات والوجود بالرب، أو القومية الالهية المترتبة في عدم الوجودات والمحجوبة به.

(٣٣) مابعد الطبيعة ومابعد التاريخ - عند أرسطو والمعتزلة - يتضمنان حقيقتهما التي هي الطبيعة والتاريخ، وكل ما عدا هذه الحقيقة مجرد شهادة لها بمعنى المشاهدة والإثبات: وذلك هو مدلول الماهية التي على العدم قبل الوجود الطبيعي والواجب الذي على العدم قبل الوجود التاريخي. وإذا كان مفهوم القوة الأرسطي - في حرفة =

ومعنى ذلك أن الطبيعة والتاريخ مجردُ شهادةٍ لمابعدهما عند أفلاطون والأشعرية، وأن مابعد الطبيعة ومابعد التاريخ مجردُ شهادةٍ لما هما بعده عند أرسطو والاعتزال: من هنا كانت المقابلة بين الفريقين مقابلة وحدة الشهود (افلاطون والأشعرية) لوحدة الوجود (أرسطو والاعتزال).

ويمكن الآن أن نترجم هذه المنازل في بعديها النظري والعملي، لكي ندرك المدلول العميق الذي للمقابلات التي توصلنا إليها، والتي ستؤسس الإصلاحين النظري والعملي، عند ابن تيمية وابن خلدون: فإذا اعتبرنا منزلة الماهية هي منزلة الكلّي النظري، ومنزلة الواجب هي منزلة الكلّي العملي، توصلنا إلى النتائج التالية:

١ - الماهية أو الكلّي النظري هي الوجود الحق، والواجب أو الكلّي العملي هو الوقوع الحق، وما عدا الماهية والواجب عدم ← أفلاطون.

٢ - الماهية أو الكلّي النظري عدم وجود محض، والواجب أو الكلّي العملي عدم وقوع محض، وما عدا الوجود والوقوع عدم ← الأشعرية.

٣ - الماهية أو الكلّي النظري هي الوجود بالقوة، والواجب أو الكلّي العملي هو الوقوع بالقوة، والوجود والوقوع هما الماهية والواجب بالفعل، من دون علة فاعلية كون محل القوة هو المادة وغايتها هي الصورة ← أرسطو.

٤ - الماهية أو الكلّي النظري هو المعدوم الشيء، والواجب أو الكلّي العملي هو المعدوم القيمة، والوجود والوقوع هما الماهية الموجودة والواجب الواقع، بفضل علة فاعلية، كون محل القوة هو الصورة وغايتها هي المادة ← الاعتزال.

وبذلك تكون النسبة بين أفلاطون وأرسطو كالنسبة بين الأشعرية والبهشمية، بشرط الانتقال من الواقعية المفارقة أو المحايثة إلى التوقيعية المفارقة أو المحايثة: ففي الحالة الأولى (افلاطون وأرسطو) لا نجد الصدام بين فاعليتين ذاتيتين - الآلهة والإنسان - كما هو الشأن في الحالة الثانية (الاعتزال والأشعرية)، بل الصدام يكون بين آليتين موضوعيتين: من هنا التمييز بين

= نسقه - تابعاً للطبيعة بمعناها المخصوص الذي يُفيد ما دون القمر، فإن الطبيعة بالمعنى الأعم، أي الوجود العالمي المادي بجهته (ما فوق القمر وما دونه) هي الحقيقة، والأمور الأخرى توابع لها؛ وليس معنى العقل الذي يعقل نفسه بما هو محرك تحريك غاية مفيداً بأن الغاية أسمى من القاصد إليها - كما هو الشأن عند ابن سينا، (الشفاء، الآلهيات، الباب ٩، الفصل ٣، ص ٣٩٣ - ٤٠١)، بل بالعكس ليست الغاية الأوسيلة، لأنها مجردُ محرك في خدمة المحرك الذي له من ذاته وجوده والذي هو غني عن هذه الغاية، لو لم تكن في خدمته: إنها إذاً من أجل العالم وليس العالم من أجلها.

النموذج «الآلي - المنطقي» في الفلسفة، والنموذج «الدرامي - المنطقي» في الكلام (المقدمة).

وحاصل القول: إن الفصل بين الماهية والوجود مداره تحديد فاعلية الذات الالهية التي تربو بمقدار سلب الماهية وتصغر بمقدار إيجابها؛ وإن الفصل بين الواجب والواقع مداره تحديد فاعلية الذات الانسانية التي تربو بمقدار سلب الواجب، وتصغر بمقدار ايجابه. لذلك كان الاعتزال قد وضع مفهومين يبدوان متناقضين: هما مفهوم الماهية التي على العدم، والواجب الذي على العدم^(٣٤). والأول هو شرط فاعلية الذات الالهية؛ والثاني هو شرط الفاعلية الانسانية، ونفي الأول إطلاقاً لفاعلية الذات الالهية؛ ونفي الثاني إطلاقاً لفاعلية الذات الانسانية: وذلك من المنظار الدرامي - المنطقي المميز للفكر الديني. أما من المنظار الآلي - المنطقي المميز للفكر الفلسفي، فإن السلب والإيجاب مقياسان لواقعية الكلي النظري والكلي العملي، بما هما ثابتان إما في عالم الصورة (أفلاطون)، أو في عالم المادة (أرسطو). وقد اجتمع المنظران في الفلسفة العربية التي وصفنا، فحدث الانفجار بعبده الفلسفي (ابن سينا) والكلامي (الغزالي). إن اتحاد الرافدين الفلسفي (بعبده المشائي والصقوي عند ابن سينا) والديني (بعبده الكلامي والصقوي عند الغزالي) - مع ما في كل منهما من الآخر، إذ إن الصقوية تتضمن بعداً صقوياً والمشائية بعداً كلامياً، والكلام بعداً مشائياً، والتصوف بعداً صقوياً - قد مثل بداية النهاية لعملية الوصل بين حدّي الفلسفة (أفلاطون وأرسطو) وحدّي الدين (التوراتية والانجيلية)، وحدّي الفكر العربي، أعني الافلاطونية المحدثة (الوصل الأول) والحنيفية المحدثة (الوصل الثاني). وهي نهاية ترجم عنها سمي ابن سينا للتخلي عن المشائية والدعوة الى فلسفة مشرقية^(٣٥)، وسعي الغزالي للتخلي عن الكلام والدعوة الى تصوف

(٣٤) مفهوم الواجب الذي على العدم (Le devoir-être)، أو الواجب الذي يجب أن يكون ولماً يكن بعد، مفهوم لا معنى له بالاضافة الى الذات الالهية: إذ هو يتناقض القدرة المطلقة. لذلك فهو يتحول الى إرادة أجنبية عن الإرادة الانسانية من جنس القانون الوضعي بالاضافة الى السلوك الانساني الذي يقن له. الواجب الذي، رغم وجوبه، يبقى غير حاصل يُعقّد إذا المسافة الفاصلة بين الإرادتين، الأمرة والمأمورة، وهو إذاً مقياس قدرة الثانية وحرقتها، وبعد ضلالاً في الدين، أو كفراناً وعصياناً، مثلما أن الماهية التي على العدم تمثل مقياس القدرة الالهية على الإيجاد: إذ لو كانت الماهية ليست على العدم لصار لها الوجود من ذاتها، ولاستغنت عن الإرادة الالهية. الماهية التي على العدم حدّ من فاعلية الأشياء، لتأسيس فاعلية الاله؛ والواجب الذي على العدم، حدّ من فاعلية الاله، لتأسيس فاعلية الانسان.

(٣٥) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ٤٢١: «وقد رأينا، في هذا الوقت، كثيراً من أصحاب ابن سينا، لموضع هذا الشك (وجود القوة الالهية المنبئة في العالم) قد تناولوا على ابن سينا هذا الرأي. وقالوا إنه ليس يرى أن ههنا مفارقة. وقالوا إن ذلك يظهر من قوله، في واجب الوجود، في مواضع، وإنه المعنى الذي أودعه في فلسفته للمشرقية. قالوا وإنما سماها فلسفة مشرقية لأنها مذهب أهل المشرق، فإنهم يرون أن الآلهة عندهم هي الأجرام السماوية على ما كان يذهب اليه، وهم مع هذا يضمنون طريق أرسطو في إثبات المبدأ الأول من طريق الحركة. وبالاضافة الى الدلالة المقصودة في هذا الهامش، فإن هذا النص يدل على أن ابن رشد كان مطلعاً على الفلسفة للمشرقية وتوجهاتها في وحدة الوجود. انظر أيضاً:

سني^(٣٦). فانفتح بذلك باب العودة الى أرسطو (الرشدية)، والى أفلاطون (الإشراقية)، والى الإنجيل (التصوف)، والى التوراة (الكلام)، لا كما هي في ذاتها، أعني الى أرسطو وأفلاطون والإنجيل وتوراة غير التاريخيين، بل بما هم قد أصبحوا ممثلين لنماذج فكرية تحددت في عملية الانفجار واستمُدت من فهم المدوّتين^(٣٧).

رابعاً: انفجار الوصل في المرجعيتين واتصال حدّيهما

ذلك أن تحديد هذه الوضعية الجديدة يُفهمنا الأسرار الكامنة في انفجار الافلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة خلال القرن الخامس فهماً لا يقتصر على جزئيات فلسفة ابن سينا وكلام الغزالي، بل يتعداهما الى العلل العقلية المؤسسة لهما فيمكننا من الجواب عن السؤالين التاليين:

١ - لماذا آل نسقُ ابن سينا، الذي أتمّ المشائية العربية، الى الانفجار الذي قدّ الافلاطونية المحدثة العربية الى الإشراقية والرشدية فلسفياً، فمكّن من تجاوز المشائية والصفوية الأوليين، وأعد الى الكلام والتصوف الثانيين؟

٢ - ولماذا آل نسقُ الغزالي، الذي أتمّ الأشعرية، الى الانفجار الذي قدّ الحنيفية المحدثة العربية الى الكلام والتصوف الثانيين دينياً، فمكّن من تجاوز الكلام والتصوف الأولين، وأعدّ الى الإشراقية والرشدية؟

والجواب عن هذين السؤالين هو الذي يحدد الوضعية التي سيطرت على الفكر العربي، خلال القرنين الثاني عشر والثالث عشر، وأنتجت الظواهرات الإبتيمولوجية (في علم العلم وعلم العمل) والأكسيولوجية (في عمل العلم وعمل العمل) التي سيعالجها ابن تيمية وابن خلدون، بوصفهما ناقدين للمختمّين اللذين أشرنا إليهما، في سعيهما الى إصلاح

Henry Corbin, *Oeuvres philosophiques et mystiques de Sohrawardi* (Paris: Téhéran, = 1952), spec. l'introduction, pp. 15 - 31.

(٣٦) أبو حامد محمد بن أحمد الغزالي، إحياء علوم الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٦)، الباب ٣، السبب الثالث من أسباب ذم العلوم غير المحمودة، ص ٤٢ وما بعدها.

(٣٧) ابن عربي، كتاب المنزل القطب ومقاله وحاله (حيدر آباد الدكن: [د. ن.، ١٩٤٨])، ص ٦ - ٧: فأكمل الأقطاب الحمدي، وكل من نزل عنه فعلى قدر من ورث. فمنهم عيسويون وموسويون وإبراهيميون ويوسفيون ونوحيون (...). وكما يحشر كل نبي مع أمته، كذلك يحشر كل قطب مع أهل زمانه صالحهم وطالحهم (...). والقطب منا ليس كذلك فإنه عام جامع (بخلافاً للأنبياء والرسل) لكل من في زمانه من بر وفاجر وإن كان ورثه عيسوياً أو موسوياً، فلا يقدح ذلك فيه فإنه من مشكاة محمدية^٥. ويمكن أن نقول إن نسبة محمد الى موسى وعيسى، خاصة عند المتصوفة، كسبة أفلوطين الى أرسطو وأفلاطون عند الفلاسفة (في أعمالهم الفلسفية وليس في وعيهم بذلك).

النظر والعمل، ومن خلال تحديد منزلة الكلبي النظري (الأول) والكلبي العملي (الثاني):
وسترى أن أساس هذا النقد هو عدم التلاؤم بين مابعد العلم والعلم (ابن تيمية)، ومابعد
العمل والعمل (ابن خلدون) في المنظومتين الخمسيتين اللتين تكونتا بعد الانفجار.

والمعلوم أن الوصلَ ذا المِصْلَةَ الأفلاطونية المحدثة قد حدث في الاتجاهين الممكنين
(المشائية والصفوية)، والوصل ذا المِصْلَةَ الحنيفية المحدثة قد حدث في الاتجاهين الممكنين
(البهشمية والأشعرية)، وأن ذروة الاتجاهين الأولين كانت عند ابن سينا، وذروة الاتجاهين
الثانين كانت عند الغزالي، وهو ما يعلل عدم رضى الأول عن المشائية، وعدم رضى الثاني
عن الأشعرية، ويعلل الانفجار الحاصل من عدمي الرضى هذين، وما أدى إليه من توليد
مِصْلَتَيْن جديدتين: أولاهما تجمع بين البعد الأفلاطوني من الأفلاطونية المحدثة والبعد الانجيلي
من الحنيفية المحدثة، والثانية تجمع بين البعد الأرسطي من الأولى والبعد التوراتي من الثانية.
وبين أننا لن نستطيع الجواب عن هذه الأسئلة من دون أن نفصل بين أمرين:

الأول: هو تفسير حصول الانفجار في بعدّي الفلسفة العربية، أعني الأفلاطونية
المحدثة والحنيفية المحدثة بما حصل من صدام بين مكوناتهما البنيوية ومحدداتهما التاريخية،
وتأثير الثانية في الأولى تأثيراً جعل تعقيل علوم النقل وتثقل علوم العقل يمثلان تجربتين
فلسفتين لا نظير لهما في التاريخ الانساني، لأنهما جعلتا طبيعة الاشكالية الفلسفية تصبح
محدّدة بما تقابل به إستمولوجية علم الانسان التاريخي إستمولوجية علم الكون الطبيعي،
ونموذج الأولى درامي منطقي ونموذج الثانية آلي منطقي. وما به يتحدان يمثل علّة اللقاء، وهو
العلوم الأدوات؛ وبما به يختلفان يمثل علّة الصدام، وهو العلوم الغايات؛ بل إن العلوم
الأدوات نفسها صارت مصدر الصراع، أي المتطق والتاريخ كمنهجين، بعد إدراك طبيعة
ارتباطهما بالعلوم الغايات، أعني موضوعيهما: الطبيعة وما بعدها، والشريعة وما بعدها.

والثاني: هو نتائج الانفجار على خارطة المجال الفكري العربي، حيث انقسمت هذه
الخارطة الى عالمين متشاكبين على النحو التالي: عالم سني وعالم شيعي صار كل منهما
موجوداً في الآخر وجوداً الشكل السالب منه. فالاسلام الشيعي يُوجد في العالم السني مُثَلِّلاً
بالتصوف الثاني والإشراقية الرافضين سيطرة الكلام الثاني والرشدية. والاسلام السني يُوجد
في العالم الشيعي مُثَلِّلاً بالكلام الثاني والرشدية الرافضين سيطرة التصوف الثاني والإشراقية.
وعلّة هذا التعارض هو وجود السلطان في يد المقابل: فكان كل منهما بمنزلة السلطة
المعارضة للسلطة الحاكمة، وذلك في المجال الفكري، وكذلك في المجال السياسي، كما
سنرى.

تلك هي إذاً خارطة الوضعية التي سيعالجها محرر النشاط النظري من الأفلاطونية
المحدثة القائمة بذاتها أو المندسّة في الحنيفية المحدثة (ابن تيمية)، ومحرر النشاط العملي من

الحنيفية المحدثه القائمة بذاتها أو المندسّه في الافلاطونية المحدثه (ابن خلدون) علاجاً للشروط المحدثه للاسمية العربية النظرية والعملية، بالاستناد الى عدم التلاؤم بين مابعد العلوم النظرية والعلوم النظرية، ومابعد العلوم العملية والعلوم العملية، في الجديلتين «الإشراقية - الصوفية» و «الرشدية - الكلامية» المسيطرتين على الاسلام الشيعي والاسلام السنّي بالإيجاب والسلب، والموحّدتين لهذين العالمين. وذلك ما يجعل مآل الأفلاطونية المحدثه والحنيفية المحدثه الأخير ليس الآ ما حصل في تاريخهما، بما هما لقاء صدامي بين ما ينتج من تعقيل علوم النقل وتنقيل علوم العقل من منازل للكلي وصفناها قبل قليل. وقد أدّت هذه المنازل الى منزلته عند ابن تيمية وابن خلدون، أعني المنزلة التي هي موضوع هذه الرسالة الساعية الى تحديد الاسمية ونتائجها، بعد تحديد منازل الكلي في الفلسفة العربية، بما هي نظريات في الوجود تتحدّد بالتضام والتنافي، كما وصفنا.

والمعلوم أن منزلة الكلي، في المرحلة الثانية - المرحلة الفصلية - قد حكمتها وضعية بنوية وتاريخية انتسجت في المرحلة الأولى، فجعلت منزلة الكلي النظري والعملية، في الفكر الديني والفكر الفلسفي، تتحدّد بمحاولة التخلص من الأفلاطونية المحدثه، والحنيفية المحدثه (الفلاسفة من الثانية بحثاً عن الأولى؛ والمتكلمون من الأولى بحثاً عن الثانية)، أعني بالوصل بين حدّي كل منهما، وصلاً جعل التفلسف يكون حلاً وسطاً بين الفلسفتين (الافلاطونية والأرسطية) والتدئين حلاً وسطاً بين الدينين (الانجيلية والتوراتية). لكن الحل الوسط تعيّن خلال تحوّل تام أدى بالفكر الديني الى تجاوز الحنيفية الواصلة وصلاً توراتياً والواصلة وصلاً انجيلياً، وأدى بالفكر الفلسفي الى تجاوز الافلاطونية المحدثه الواصلة وصلاً افلاطونياً والواصلة وصلاً أرسطياً. وذلك التجاوز لم يكن في الأنساق الدينية، ولا في الأنساق الفلسفية، بل في طبيعة علاقتها بموضوعها التي هي مابعد تأسيسيّ بالاضافة اليها: أعني العلم والعمل من منظار النسق العقلي الطبيعي، أو من منظار النسق النقلي الوضعي، بما هما حادثان في ظلّهما ومحدّدان للمنزلة الموالية التي يتفاعل فيها العقلي الطبيعي، والنقلي الوضعي، خلال تجربة تعقيل علوم النقل الأدوات والغايات، وتنقيل علوم العقل الأدوات والغايات (٣٨).

(٣٨) والمعلوم أن أداة الأدوات في العلوم العقلية جميعاً هي علم التاريخ، بما هو منهج علم الأمر المنقول، وأن غاية الغايات في العلوم العقلية جميعاً هي علم السياسات، بما هو منهج عمل الأمر المنقول. وإذا فالتاريخ والسياسة يُعدّان جوهر علوم النقل. ولكنهما، في الوقت نفسه، من موضوعات علم العقل مع ضمور دور التاريخ. كما إن أداة الأدوات في العلوم العقلية جميعاً هي علم المنطق، بما هو منهج علم الأمر المعقول، وأن غاية الغايات في العلوم العقلية جميعاً هي علم الرياضيات، بما هو منهج عمل الأمر المعقول. وإذا فالمنطق والرياضيات يُعدّان جوهر علوم العقل. ولكنهما في الوقت نفسه من موضوعات علم النقل مع ضمور دور المنطق. ولما حصل اللقاء بين العلمين أصبح التاريخ والمنطق بؤرتي الصدام، بوصف الأول نغياً للطلابع واقتصاداً على الشرائع (بالمعنى

وإذا فالعلم والعمل الحاصلان في العهد الأول بمرحلتيه المتقدمتين على انفجار الافلاطونية والحنيفية المحدثتين - أعني مرحلة تعقيل علوم النقل وتنقيل علوم العقل ومرحلة بناء الأنساق الوصلية في الفكر الفلسفي والفكر الديني، وذلك خلال القرون الأربعة الأولى (السابع والثامن ثم التاسع والعاشر) - هما اللذان جعلنا من القرن الحادي عشر قرن الخصب الانفجاري في العلم والعمل وما بعدهما الفلسفي والديني؛ وهو ما أدى الى عدم الرضى بالحل المشائي والصفوي والبهمشي والأشعري، واختلاط جميع هذه الحلول اختلاطاً أدى الى التجذر في البحث عن الحلول الغايات: فكان البحث عن الأرسطية وراء المشائية، وعن الإشرائية وراء الصفوية، وعن التصوف المتفلسف وراء البهشمية، وعن الكلام المتفلسف وراء الأشعرية. وهذه الحلول الغايات بما تشاجن بينها من روابط حُدّت الوضعية الفلسفية النظرية والعملية التي وتحدت بين الطبيعي والوضعي، في منزلتي الكلبي النظرية والعملية توحيدها لآ يمكن معه أن تبقى الواقعية الافلاطونية والأرسطية (الكلبي الطبيعي) والواقعية الانجيلية والتوراتية (الكلبي الشريعي) على ما كانت عليه، رغم ما يبدو من العودة اليهما في مرحلة الفصل. ذلك أن ما يبدو عودة الى الأفلاطونية والانجيلية في الخُمس الإشرائي الصفوي هو تأسيس للذاتية الربوبية المتعالية إيجاباً، والذاتية الناسوتية المتعالية سلباً، وما يبدو عودة الى الأرسطية والتوراتية في الخُمس الرشدي الكلامي هو تأسيس للموضوعية الربوبية المتعالية إيجاباً، والموضوعية الناسوتية المتعالية سلباً؛ بحيث إن العودتين كانتا ابتعاداً لا اقتراباً، من الغاية المستهدفة^(٣٩).

= العام للكلمة، أي ما يضعه الانسان وليس ما يوجد في الطبيعة)، والثاني نفياً للشرائع واقتصاراً على الطبايع. وبذلك تتحدد طبيعة غاية الغايات عند الفريقين. فالنقلي يجعل من الوجود الطبيعي والشريعي مجرد وقوعات خالية من الضرورة، علته لا يتجاوز استخراج بعض الثوابت من مجرد ملاحظتها، فيصبح العلم كله، النظري والعملية، من جنس التاريخ، أعني مجرد جمع للوقوعات، والعقلي يجعل الوجود الطبيعي والشريعي ومُجروبات خالية من المقاجات، علته استنتاج منطقي من حدودها، فيصبح العلم النظري والعملية من جنس المنطق، أعني مجرد تحليل للوجوبات.

(٣٩) فالعودة الى أفلاطون والانجيل أصبحت ابتعاداً عنهما، اذا أخذناهما على حرفيتهما. وذلك لأن المثل أصبحت أعياناً ثابتة في العدم، وذلك في أفضل الحالات - الأكبرية - وهي مجرد أوهام في أسوتها - السبعينية، ولأن الحُلُول صار وحدة وجود، وذلك في أفضل الحالات، وهو في أسوتها نفي لما عدا الوجود العالمي. لذلك صارت المثالية المطلقة مادية مطلقة. أما العودة الى أرسطو والتوراة فإنها كذلك ابتعاداً عنهما اذا أخذناهما على حرفيتهما: لأن القوى صارت علوماً هيئةً وذلك في أفضل الحالات، وهي مجرد أوهام في أسوتها، ولأن الرسائل صارت وحدة شهود، في أفضل الحالات وهي في أسوتها نفي لما عدا الوجود التاريخي. لذلك صارت المثالية المطلقة مادية مطلقة وهي هنا تاريخية، وهناك طبيعية. فلم يبق مابعد الطبيعة ومابعد التاريخ إلا تأويلات للطبيعة والتاريخ عند العائدين الذين لم يصبحوا يصدقون بغير الطبيعة والتاريخ، ويعتبرون ما عداها أساطير ضرورية لتأسيس سلطانهم على العامة لا غير! لذلك قلنا إن الخُمسين، رغم البادي من أقوالهم، انتهوا الى المادية الطبيعية، والمادية التاريخية تحت اسم الذاتية الربوبية التي تتجوهر أو الموضوعية العالمية التي تنذرت، مؤسسين =

فالشرائع صارت مجرد رسوم، والطبائع مجرد مظاهر؛ وأصبح العقل العملي والعقل النظري متخلصين من عبادة الشريعة ومن عبادة الطبيعة؛ بل هما قد باتا على الأقل، في مستوى الحلم والوهم السيمياوي، والسحري، والتنجمي والاسطوري، ساعيين إلى السيادة على الشريعة، وعلى الطبيعة. لذلك فإن الطبيوعات أضحت تُعَدُّ موضوعات، وليس التنوع الصوري في الشريعة والطبيعة - اختلاف الحدود بمعنيي الكلمة الديني والفلسفي، أي الأحكام والتعريفات - إلا من صنع العقل الانساني أو العقل الالهي. ويكفي، لتجاوزها، أن يتخلص المرء من الرسوم والمظاهر، ليدرك ما تحتها من وحدة سِتَلَانِيَّة تتضاءل أمامها الحدود والسدود. وعندئذ تبرز للعقل الفاعليتان الرئيسيتان: فاعلية الذات الدفّاقة بما هي الوجود، وفاعلية الذات العلامّة بما هي الإدراك؛ وهما قابلتان للوحدة في ادراك مُتَعَالٍ صوفي عند الخُصّ الأول (الاتحاد)، وعلمي عند الخُصّ الثاني (الاتصال).

لكن هذا التخلص من العبادتين، والسعي إلى السياتين لم يكن بوسعهما أن يصبحا فعلين ما دام يستندان إلى أسس منافية لهما، أعني إلى الأفلاطونية المحدثة، والحنيفية المحدثة في أشكالهما الفصلية التي تُبقي على العبادة واقعاً، وإن خُلصت منها وهماً، وتمنع من السيادة فعلاً، وإن حَقَّقتها حلماً: فليس لأن الإمام يستطيع، في فترة ما، إلغاء الشرائع^(٤٠)، أو لأن الولي يستطيع، في لحظة التصرف، إلغاء الطبائع^(٤١)، نكُون قد بلغنا مرحلة التنسيب الضروري للكلي الشرعي والكلي الطبيعي. فهذا الإلغاء يُقَدِّمُ في شكل إعجازٍ ناتج من الإصطفاء في إطار الإطلاق الواقعي للكلي، وليس ناتجاً من الفصل أو فك الارتباط بين العلم الانساني المقصور على الذريعة النظرية والوجود الطبيعي، وبين العمل الانساني المقصور على الذريعة العملية والوجود الشرعي.

إن صيرورة علوم النقل عقليةً قد أوجدت مفهوماً جديداً يتألف من مادة وضعية بصورة عقلية، يكون فيها المعلوم من صنع الانسان تماماً كعلمه، وذلك بالمقابل مع علوم العقل، حيث يُظنُّ أن المادة طَبِيعِيَّة والصورة عقلية، فيكون العلم من صنع الانسان، والموضوع

= بذلك للجيروت الروحي اللاهوتي، وللجيروت المادي العسكري، اللذين سيثور عليهما فيلسوفانا ابن تيمية وابن خلدون (ولا يحتاج مفهوما المادية الطبيعية والمادية التاريخية إلى مزيد شرح، فلقد بيّنا المقصودَ بهما في هذا الفصل. ولا نضي بهما ما يُفاد بهما في الفلسفة المعاصرة، وإن كنا لا نستثني إذا خصّصنا من هذه المدلولات الحافة الناتجة من الترطيفات).

(٤٠) انظر: Bernard Lewis, *Les Assassins* (Paris: Berger-Levrault, 1982), chap. 4.

«La Mission en Perse», pp. 103-137.

(٤١) المعلوم أن المعجزات تنفيذ خرق العادات، ولكن الأنبياء والرسل استحووا من نسبة هذا السلطان لأنفسهم. والمتصوفة، أو بعضهم على الأقل، وفي ظن العامة خاصة، ينسبون خرق العادات الذي تشترطه الكرامات إلى المتصوفة أنفسهم؛ لذلك عُدَّ ذلك من الشرك.

المعلوم ليس من صنعه. لكن إمكانية العلم ذي الموضوع الوضعي والشكل العقلي، تجعل التساؤل عن مدى طَبِيعَةِ الموضوع، في الضرب الثاني من العلوم، أمراً ممكناً. وهو ما حدث في مرحلة التجاوز إلى الاسمية التي ركزت على الطابع الوضعي لموضوعات العلوم العقلية، من خلال إبراز اسمية الكليات والحدود المُعْتَبَرة ماهيات ذاتية للأشياء، في حين أنها مجرد اصطلاحات وتسميات للتمييز بين التصورات، لا غير^(٤٢).

إن طبيعة هذا التساؤل المستند إلى إبراز الطابع الوضعي لموضوعات العلوم العقلية النظرية والعملية، مع الخطّ من هذا الوضع باعتباره إنسانياً بالمقابل مع الوضع الشرعي الذي هو إلهي، قد فتح باب الثورة الفلسفية التي ستمكّن من تجاوز الأفلاطونية المحدثة في الفكر الفلسفي، والحنيفية المحدثة في الفكر الديني، واستئناف التفلسف والتدين بمعناهما المتحرر من الميتافيزيقا الأفلاطونية والأرسطية والأفلوطينية، ومن الميتاتاريخ الأنجيلي والتوراتي والحنيفي، أعني النظر التاريخي الحر والعمل التاريخي الحر بما هما مشرّعان لنفسيهما، ومتخلّصان من كل إطلاق فلسفي أو ديني. والمهمة الأولى سعى إليها ابن تيمية، والثانية سعى إليها ابن خلدون: الأول أزال واقعية الكلي الطبيعي، بإبراز طابعه الوضعي فصير العلمَ النظريَ تاريخياً؛ والثاني أزال واقعية الكلي الشرعي، بإبراز تاريخيته، فصير العلمَ العمليَ تاريخياً. فأصبح التفلسف علماً تاريخياً، وأصبح التدين عملاً تاريخياً، وهو المقصود بالاسمية النظرية والعملية التي نتجت من إنهاء الأفلاطونية المحدثة، والحنيفية المحدثة، بعد تجذّرها في عهد الفصل. لذلك كان عمل ابن تيمية المنظر للنظر بالقصد الأول، وللعمل بالتبعية - لما سئى من العلل - وعمل ابن خلدون المنظر للعمل بالقصد الأول، وللنظر بالتبعية - لما سئى من العلل كذلك - استخلاصاً لهذه النهاية الأكيدة للأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة العريبتين، بعد مرحلة الفصل، واستئنافاً للنظر والعمل بما هما نشاطان حُرّان: الأول للتشريع النظري الإنساني للنظر، والثاني للتشريع العملي الإنساني للعمل، نشاطان تاريخيان، بعد التخلّص من الميتافيزيقا الواقعية (ابن تيمية)، والميتاتاريخ الواقعي (ابن خلدون)، كما نبهته في البابين اللاحقين.

خامساً: صلة عمل ابن تيمية وابن خلدون بالوضعية الحاصلة

لقد أصبح عمل ابن تيمية وابن خلدون ممكناً، بفضل النتائج التي تحققت في المرحلتين الوصلية والفصلية من الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة العريبتين، وذلك بصورتين موجبة وسالبة:

(٤٢) ابن تيمية الحراني، الرد على المتطهين، ص ٦٧: «وكلامهم (الفلاسفة وقابلي المنطق من المتكلمين) إنما يستلزم ثبوت ماهية في الذهن لا في الوجود الخارجي. وهذا لا نزاع فيه ولا فائدة فيه، إذ هذا خبر عن مجرد وضع واختراع، إذ يقدر كل إنسان أن يخترع ماهية في نفسه غير ما اخترعه الأخره.

فإيجاباً، لأن النقلة من الواقعية الطبيعية في حدّي الافلاطونية المحدثة، ومن الواقعية الشرعية في حدّي الحنيفية المحدثة الى الوضعية الطبيعية والشرعية اللاهوتيتين قد حدثت فيهما خلال الوصل والفصل اللذين وصفنا سابقاً ونحلّل لاحقاً.

وسلباً، لأن نتائج هذه النقلة هي التي وقعت عليها ثورتها للانتقال من الوضعية اللاهوتية الإبستمولوجية (الكلي النظري) والأكسيولوجية (الكلي العملي)، الى وضعية إنشورية في مجالّي النظر (ابن تيمية) والعمل (ابن خلدون)، نفيّاً لمابعد الطبيعة، ولما بعد التاريخ المطلّقين: وهو ما نعني بالاسمية النظرية والعملية.

فكيف كانت الحنيفية المحدثة والافلاطونية المحدثة العربيتان مُعدّتين إيجاباً لهذه النقلة من الواقعية الى الوضعية، من الكلي المطبوع الى الكلي الموضوع؟

وكيف جعلت هذه النقلة الثورة عليها، لتأسيس الاسمية، أمراً ممكنّاً، بحيث انتقلنا من الوضعي الالهي الى الوضعي الانساني في مجالّي النظر والعمل؟

يمكن أن نقول إن أهم عناصر النقلة التي حدثت في الفلسفة العربية بفرعيها الافلاطوني المحدث والحنيفي المحدث وخلال مرحلتيهما الوصلية والفصلية، قبل المدرسة الاسمية، هي النقلة من الطبائع والشرائع الواقعية الساكنة الى الطبائع والشرائع الوضعية المتحركة، بفضل الفاعلية المنسوبة الى الذات الالهية خلقاً وأمراً، بحيث إن الواقعية الطبيعية والشرعية زالت بالإضافة الى الذات الالهية، في غاية الحنيفية المحدثة والأفلاطونية المحدثة العربيتين، مما صيّر هذه الذات، في علاقتها بالطبائع والشرائع، ذاتاً فاعلةً للمعلوم والمعمول، وليست منفصلةً بهما. وينطبق ذلك على بعض البشر، إما بتوسط حلول اللاهوت في الناسوت، أو باتصال الناسوت باللاهوت، في نظريتي الوحدة الصوفية أو الاتصال الفلسفي^(٤٣).

(٤٣) أبو بكر محمد بن عبد الملك بن طفيل، حي بن يقظان، ط ٢ (بيروت: دار المشرق، ١٩٦٨)، ص ٩٢ - ٩٣: «فأعلمه [حي بن يقظان مخاطباً أسأل] انه لا يدرى لنفسه ابتداء ولا آياً ولا أمّاً أكثر من الظية التي ربه ووصف له شأنه كله، وكيف ترقى بالمعرفة حتى انتهى الى درجة الوصول. فلما سمع أسأل منه وصف تلك الحقائق (...) ووصف له ما أمكنه وصفه مما شاهده عند الوصول من لذات الواصلين وألام المحجوبين، لم يشك أسأل في أن جميع الأشياء التي وردت في شريعته من أمر الله عز وجل (...) فافتتح بصر قلبه وانقدحت نار خاطره، وتطابق عنده المعقول والمنقول وقربت عليه طرق التأويل ولم يبق عليه مشكل في الشرع الأتيّن له ولا مغلق إلا اتفتح، ولا غامض إلا اتضح وصار من أولي الأبواب، وعند ذلك نظر الى حي بن يقظان بعين التعظيم والتوقير. وتحقق عنده أنه من أولياء الله الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون». وغاية الوحي وحدة الحلول. وغاية العلم وحدة الاتصال. وقد اجتمعنا عند حي بن يقظان غايةً وعند أسأل بدايةً، إذ إن حي بن يقظان فيلسوف متصوف، وأسأل رجل دين متعلم. ويتضمن هذا النص الإشارة الواضحة الى الخطأ الرئيسي في الجمع بين الدين والفلسفة: فقد صار المضمون العقلي مدلولاً لتأويل المضمون النقلّي.

لكن فاعلية الذات الالهية، بالاضافة الى ما كان ذوات طبيعية واقعية فصار ذوات شرعية وضعية - بحيث أصبح الوجود هو بدوره جنساً من التشريع أو من الوضع الخلقى المتقدم على الوضع الحكمي أو الفقهي - لكن هذه الفاعلية، وإن قللت من الواقعية، فإنها لم تُزلها، بل انتهت الى نقطة توازنٍ وسطى بين الطبيعي والوضعي، بين المثالية الواقعية بالمعنى الافلاطوني والمثالية اللاواقعية بالمعنى الحديث، مما أبعدنا عن الأولي، من دون أن يوصلنا الى الثانية. ذلك أن معلومات الله ومعمولاته، بمجرد كونها معلومة أو معمولة، تكون موجودات وقيماً عينية لها القيام الخارجي، وليست فقط مجرد تصورات ذهنية، كما هو الشأن بالنسبة الى تصوراتنا النظرية وتقويماتنا العملية التي نميز فيها بين ما في العين، وما في الذهن^(٤٤).

وهذه المعلومات والمعمولات الالهية، بما هي موجودات، لا فرق فيها بين الوجود العيني والوجود الذهني، ومن ثم لا فرق بين الكلي والشخصي في العلم والعمل الالهيين، بخلاف ما عليه الشأن بالنسبة الى الانسان، حيث يمتاز المعلوم الكلي عن الموجود العيني في مدرّكه. ولهذه العلة انتهى التصوف الى وحدة الوجود. ذلك أنه، لما كانت العينية لا يمكن أن تكون واحدة وكثيرة في الوقت نفسه، فإن تعددها وجوه تعود الى وجه القيام في العلم، ووجه القيام في العين؛ وكلاهما قيام وجودي يصف الأول بالعين الثابتة في العلم، ويصف الثاني بالعين المتجلية في الوجود، ولا يفصل بينهما الا الاعتبار. ولما كان لا يمكن أن يوجد بين علم الاله ومعلومة بؤن، بل هما أمر واحد لا تأخر لأحدهما عن آخرهما، صار العلم الالهي عين الوجود والوجود عين العلم الالهي؛ ومن ثم ليس العالم، بما هو أعيان المعلوم الالهي الذي هو العلم الالهي، الا صفة العلم؛ فصار العالم تجلياً إلهياً.

ولكن أي عالم هو هذا الذي يتحد مع العلم الالهي؟ أهو الذي نعلمه ونصوغه، في علمنا؛ فيصبح علمنا، بتوسط العالم، علماً إلهياً؟ هل يمكن القول بهذا التطابق بين علمنا والعالم والعلم الالهي، مما يجعل الاله متجلياً في العالم تجلياً وجودياً، وفي الانسان تجلياً إدراكياً؛ وكلاهما يفيد أحد معنيي الوجود، بما هو وجود الموجود، وبما هو وجدان الواجد، مما يجعل المدلول الحقيقي لمادة «وجد» في العربية، مقبولاً عن قصد، وليس مجرد خطأ حصل عن عدم دراية بالترجمة^(٤٥). ذلك أن التمييز بين الموجود بمعنى الصادق، والموجود بمعنى الهوية، لا معنى له، عندما يتعلق الشأن بالادراك، أو بالعلم الالهي، وبالادراك، أو بالعلم الانساني المطابق له: إذ التمييز بين المعرفي والوجودي (الإبستمولوجي والأنطولوجي)

(٤٤) المثل العقلية الافلاطونية، ص ٨١: «لأنه [حل الفارابي في كتاب الحروف لمسألة علم الله] يُشعر بأن علم الباربي تعالى بالصور - وهو محال».

(٤٥) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ٣٧٢: حيث يتهم ابن سينا بالوقوع في خطأ عند ترجمة الرابطة الحملية - هو - ترجمة لا تميز بين مدلولها الوجودي ومدلولها المنطقي.

يقتضي بؤناً بينهما لو سلّمنا بإطلاقه لأصبحت المعرفة كاذبة بالطبع، ولأصبح الأساس الفلسفي الذي تستند إليه أساساً يَزْجَعُ إلى الثنائية، أعني المعرفة التي ليست وجوداً، والوجود الذي ليس معرفة، وهو ما لا يقبله حتى ابن رشد نفسه.

لذلك انتهى هذا الضرب من تصور العلم - الوجود عند الآله وعند الانسان - إلى نظرية العلم اللدني، والعصمة الإمامية، والانسان الكامل، وعلم الغيب... الخ، من النظريات الجهورية للمدرّكات كما هي في الذهن. فصار المعلوم من الموجود هو عين الموجود، وتطابق الأمران، فأصبح في وسع الفيلسوف والتصوف أن يستعيض عن استكشاف المعطى الوجودي بلعبة تأويل المعطى الرمزي من المدونات المجموعة حول المعطى الوجودي: وذلك هو مصدر الجمود الميتافيزيقي في علم الطبيعة، والجمود الميتافيزيقي في علم الشريعة. وبذلك نكون قد فككنا الآليات التي حدّدت خصائص هذه الوضعية بما جرى فيها خلال تجربتي الفكر العربي الأول، أعني تجربة تعقيل علوم النقل، وتجربة تنقيل علوم العقل، وما صاحبهما من فهم وتكوين وتحليل لما بعدهما التأسيسي، أعني الحنيفية المحدثه والافلاطونية المحدثه العريتين، في عهديهما الوصلي والفصلي.

سادساً: المثالية اللاهوتية والمثالية الناسوتية

ويُرى أن هذه المثالية اللاهوتية المُوالية للواقعية المطلقة، تُعدُّ واقعيةً اضافيةً: إذ إن معلوم الله - الذي هو مثاليّ كونه لا يتقدم على علمه، بل يتبعه، وكونه عديم الوجود الذاتي^(٤٦) - واقعيّ بالاضافة إلى الانسان، كونه خارج ذهنه بمعنئتي وجوده، في علم الله، وفي ذاته. ولكن لما كان بعض المصطفيين (الإمام - الولي - النبي - الانسان الكامل) له مقام «كن»، فإن هذه المثالية اللاهوتية تتجه إلى إزالة هذه الواقعية الاضافية إلى الانسان، فتصبح مثالية ناسوتية تتدرّج من التأييد الالهي بالوحي والإعجاز، إلى الحلول، إلى انقلاب العلاقة وصيرورة الآله نفسه مجرد فكرة في ذهن الانسان. وبذلك تصبح خلافة الانسان للإله خلافةً بأتم معنى الكلمة فيكون المستخلف قد مات، إذ صار من أفكار الانسان، ويكون المستخلف قد تأله، إذ صار له ما كان يُنسب إلى الآله من فاعلية: «كن». وإذا فالمثالية اللاهوتية أصبحت مجرد صورة أولية عن المثالية الناسوتية^(٤٧).

(٤٦) ولعل أفضل عبارة عن هذه المثالية بالمعنى الحديث للكلمة في أقصى درجاتها التي هي الانطوائية المطلقة (Solipsisme absolu) هي عبارة: «كان الله ولا شيء معه، وهو الآن على ما كان عليه». حيث إن «لا شيء» تعني العدم، وتعني العالم، أو حيث يعني الله العالم، وما غير العالم هو العدم.

(٤٧) ابن سبعين، كتاب الاحاطة، ص ٢٠: «إيه! فمن الأمر بكمال علم الروح والروح هنا شيء ما لمعنى، لأنه فاعل أو منفعل. ومن كان ذلك كان نور الله المظلم. ومن كان نور الله المظلم كان روحه القائم في الأشياء وبه قامت. ومن كان روحه القائم في الأشياء كما قيل كان نور الله الكاشف. ومن كان نور الله =

لكن هذه المثالية اللاهوتية، والمثالية الناسوتية بهذا المعنى، لا يمكن أن تصبح اسمية لأنها تدعي أن المعلوم هو عين الموجود، وأن الذات العاملة، إلهاً كانت أو إنساناً، ليست مبدعة لعلمها فقط، ولا حتى لمعلومها بما هو مضاف الي علمها له، بل هي مبدعة لمعلومها بما هو موجود في ذاته، خارج إضافته الي علمها له. وإذا فهذه المثالية اللاهوتية والمثالية الناسوتية التي من طبيعتها - بعد الواقعية المطلقة والواقعية الإضافية - تختلف تمام الاختلاف عما يمكن أن يُسمى اسمية: ذلك أن الاسمية تعني اقتصار فاعلية الذات العاملة والعاملة على إبداع معلومها ومعمولها بما هو معلوم ومعمول مضافان الي علم الانسان وعمله، ولا تتعداهما الي الشيء الذي يتعلق به العلم والعمل بما هو في ذاته.

وفعلًا، فابن تيمية وابن خلدون ينفيان، كما سنرى، تعدّي فاعلية الذات الانسانية العاملة والعاملة معلومها ومعمولها، بما هما إضافيان إليها: وذلك لتسليمهما بوجود ذاتين منفصلتين انفصلاً مطلقاً، الذات الالهية والذات الانسانية. وأولاهما تصح أن تكون فاعليتها بالدرجة التي تمكّنها من المثالية المطلقة؛ والثانية لا تتجاوز فعاليتها الدرجة التي تجعلها قادرة على إبداع العلم والمعلوم بما هو إضافي إليه، والعمل والمعمول به هو إضافي اليه. ولو فرضنا هذه الفاعلية متجاوزةً ذلك، لكان كونُ الانسان عالياً وعاملاً من إنتاج فعاليته، فيصبح علة ذاته، وتزول الذات الالهية لتعوضها الذاتُ الانسانية^(٤٨). وإذا، فالقول بالمثالية الناسوتية المطلقة بديلاً من المثالية اللاهوتية المطلقة، علته التوحيد بين الذاتين. من هنا نفهم ثورة ابن تيمية على وحدة الوجود؛ وثورة ابن خلدون على حصر الوجود في الإدراك^(٤٩)، فنكشف

= الكاشف كان روحه القائم بذاته. ومن كان روحه القائم بذاته كان هو الأشياء بوجه أنقص. ومن كانت الأشياء هو بوجه أنقص كان الاحاطة الصمدية. ومن كان الاحاطة الصمدية كان هو الأشياء بوجه أكمل. ومن كان ذلك بجملة كان الكامل».

(٤٨) لذلك يمكن القول بأن المثالية المطلقة بالمعنى الهيجلي مصدرها الإشراق والتصوف، اذا لم نفعل أن دخول التاريخية الناسوتية في مابعد التاريخية اللاهوتية ناتج من نظرية الحلول، حلول اللاهوت في الناسوت بمعناها المسيحي والصوفي. ولا غرابة عندئذ أن يكون هذا الحلول المعلن عن نهاية عهد اللاهوت، وبداية عهد الناسوت موتاً للمستخلف وولادة للمستخلف، سيكون عهداً جديداً من العقائد الملوثة لتاريخ الانسان، والمطلقة لعلمه إطلاقاتاً سيتهي الي الكفران بالانسان بعد الكفران بالاله. ولعل ذلك هو مدلول موت الانسان بعد موت الاله في الفكر الغربي المعاصر. وليس هذا الموت الا الاستسلام للحتميات التي يتضاءل أمامها بصيص العقل، فيصبح الانسان قشة تقاذفها العواصف والآليات المادية الخارجية، وتتقلب المثالية المطلقة الي مادية مطلقة، ناقلة الانسان من الدهرية الذاتية الي الدهرية الموضوعية التي يتسحق أمامها في عمله (آلية الأجهزة العسكرية والبوليسية والاقتصادية)، وفي علمه (آلية الأجهزة المعرفية التي أصبح الإدراك الانساني لولياً من لوالها).

(٤٩) ردود ابن تيمية على المتصوفة، وخاصة على أصحاب وحدة الوجود، لا تحتاج الي توضيح، بعد الاشارات التي تقدمت. كما إن ردود ابن خلدون لا تقل عنها شدة، وخاصة في المقدمة وفي شفاء السائل - ولكن الأمر الأساسي الذي يحتاج الي التنويه هو نفي ابن خلدون للمقابلة بين الوحدة الحق والكرة الوهم (أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن

النظام الهادي الى تحديد منازل الكلي تاريخياً، بعد تحديدها بنيوياً لفهم مدلول الاسمية.

سابعاً: نسق منازل الكلي

وبذلك تتحدد منازل الكلي الناقلة من الواقعية المطلقة (بالإضافة الى الاله والانسان المنفصلين بكلي خارجي)، الى المثالية الاضافية (الى الاله) التي هي واقعية اضافية (الى الانسان)، ثم الى عكسيهما، أعني المثالية الاضافية (الى الانسان) التي هي واقعية اضافية (الى الاله)، ثم المثالية المطلقة (بالإضافة الى الاله والانسان)؛ وهي مطابقة للواقعية المطلقة الأولى، بمعنى سنحدّه عند الشرح.

١ — فالواقعية المطلقة بالإضافة الى الاله والى الانسان، في مدلولها الافلاطوني (المثل المفارقة)، أو الأرسطي (الصور المحايشة)، تعني أن الكلي النظري والعملي لهما القيام الذاتي «خارج جميع القوى المدركة»، كما قال صاحب المثل العقلية الافلاطونية المجهول^(٥٠). وينطبق ذلك حتى على الوجود بالقوة الأرسطي، لأن القوة ليست اضافية الى الموجودية، والا لصار ما بالقوة قابلاً بذاته للنقل الى الفعل، بل للتثقيبة أو التثخينة في المادة وفي العلم: لأن القوة ليست، كما هو الشأن عند المشائين العرب، مجرد إمكان عقلي^(٥١).

٢ — والمثالية الاضافية الى الاله التي هي الواقعية الاضافية الى الانسان، هي منزلة الكلي في علم الله، ومنزله في علم الانسان؛ فهو تالي تابع لعلم الاله، متبوع لعلم الانسان، وذلك هو التمييز الذي حاول به ابن رشد حل المسألة التي ناقشتها المشائية العربية، ورد عليها الغزالي في التهافت^(٥٢). كما إن هذا المفهوم الجامع بين المثالية الاضافية الى الذات الربوبية والواقعية الاضافية الى الذات الناسوتية هو الذي يؤسس معنى الكسب الأشعري في المسألة العملية: ذلك أن أحكام الأفعال وحلقها كلاهما توقيف إلهي يتبع ارادته؛ ولكنه يسبق الارادة الانسانية التي تتبعه، وتكتفي باكتسابه حكماً وإيجاداً.

٣ — المثالية الاضافية الى الانسان التي هي واقعية اضافية الى الاله: فكل ما ينسب

=عاصره من ذوي السلطان الأكبر: مقدمة ابن خلدون، ٧ ج، ط ٣ (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٦٧)، الباب ٦، الفصل ١٧: «علم التصوف»، ص ٨٧٤)، ونفيه حصر الوجود في الادراك، المقدمة، الباب ٦، الفصل ١٠: «علم الكلام»، ص ٨٢٤: «واعلم أن الوجود عند كل مدرك في بادية رأيه، أنه منحصر في مداركه لا يعدوها، والأمر في نفسه بخلاف ذلك».

(٥٠) المثل العقلية الافلاطونية، ص ٨١.

(٥١) بيار دوهام، مصادر الفلسفة العربية، ترجمة أبو يعرب المرزوقي (قرطاج: بيت الحكمة، ١٩٨٩)،

الفصل ٧، المادة ١، ص ١٩٩ وما بعدها.

(٥٢) ابو حامد محمد بن أحمد الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، ط ٤ (القاهرة: دار

المعارف، ١٩٦٦)، المسائل ١١ - ١٣.

الى الانسان من فاعلية نظرية وعملية، من حيث هي غير صادرة عن الذات الالهية - والآ
 غُذنا الى نظرية الكسب علماً وعملاً - تكون تالية لعلم الانسان وعمله، لكنها متقدمة على
 علم الاله وعمله، والا صارت مُراداً له، ومُكَلِّفاً بها موافقةً للشرع أو مخالفة؛ فلا يبقى
 عندئذ فرق بين النظرية الاعتزالية، والنظرية الأشعرية. ولولا ذلك لما كان للحساب أدنى
 معنى، اذ لا يُدَم ولا يُمدح مَنْ سبق الى العلم قيامه بما قام به. وطبعاً، فالمقابلة بين المرحلة
 الثانية والمرحلة الثالثة هي جوهر المقابلة بين المنزلتين الأشعرية والاعتزالية العائدة، في الأساس،
 الى اعتبار النظر والعمل بما هما فعالية من طبيعة واحدة.

٤ - المثالية المطلقة بالاضافة الى الذاتين الالهية والانسانية: فنكون كل منهما
 ومعلوماتهما ومعمولاتهما مجرد أمر ذهني عند الأخرى، أعني أن الانسان ومعلوماته
 ومعمولاته ذهنيات الهية، والاله ومعمولاته ومعلوماته ذهنيات انسانية، وإذا فالذاتان ذات
 واحدة. والكلبي العملي والنظري يصبح لا وجود له، إلا بحكم فاعلية الذاتين، اللتين هما
 ذات واحدة منفصلة الى ذاتين متزاحمتين، كل منهما تنفي الأخرى، بما هي في العين وتثبتها
 بما هي في الذهن. وطبعاً فإن هذا التزاحم، في المثالية المطلقة، بين الذاتين هو عينه التزاحم
 الذي برز بين المرحلتين الوسيطتين، أعني الثانية والثالثة. لذلك فهو ينتهي، بالإطلاق، الى
 ضرورة قتل إحدى الذاتين بالحد من فاعليتها. فإذا تم القتل المزدوج للذاتين عدنا الى الواقعية
 المطلقة، حيث تصبح الذاتان منفعلتين بما هو في الذي صار في العين؛ مما يحوّل الذاتين الى
 مجرد متفرّجتين على الكلبي النظري والكلبي العملي اللذين يعلان فيهما وليسا من فعلهما؛
 بل إنّ فعلهما يصبح كلاشيء، اذ هو يتحوّل الى الوجه السالب من الجاذبية التي يرتفع بها
 المنجذب اليها بقوته الصاعدة اليها كغاية مينة، أعني من جنس الاله الأرسطي المتفرج
 واللامبالي: فلا غرابة عندئذ أن تزول المثالية المطلقة الى الواقعية المطلقة، حيث يصبح الجواهر
 ذاتاً والذات جوهراً، بما كانت الذات حركة التجوهر، والجوهر حركة التذوّت الصائرتين.

وهكذا إذا تُصبح المقابلة بين الواقعية المطلقة (الذاتان المنفعلتان بالكلبي النظري
 والعملي) والمثالية المطلقة (الذاتان الفاعلتان للكلبي النظري والعملي، بتوسط التقاسم بين
 الذاتين: إحداهما فاعلة، والأخرى منفعة؛ والعكس) هي آخر ما انتهى اليه الفكر الفلسفي
 تحت ما يمكن أن نطلق عليه اسم الذاتية الربوبية والذاتية الناسوتية المتعاليتين، بما هما
 تموضعان في الوجود والتاريخ، أو في الطبيعة والشرعية، أو الموضوعية الربوبية، والموضوعية
 الناسوتية المتعاليتين، بما هما تتذوّتان في الوجود والتاريخ أو في الطبيعة والشرعية.

والمطابقة بين الأمرين، أعني بين الواقعية المطلقة والمثالية المطلقة، بما هما ذات
 تموضع، وموضوع يتذوّت، جعلت التوضع هو عين التذوت والتذوت هو عين التوضع،
 فأصبح العلم عين الطبيعة، والعمل عين الشرعية، بما هما مساران جدليان: وبذلك تنتقل من

الواقعية والثالية الثابتين الساكتين الى الواقعية والثالية الصائرتين المتحركتين، أعني من فلسفة الكلي النظري والعملي الجامد الى فلسفة الكلي النظري والعملي الحي، وهو ما حاول التعبير عنه «الاشراق والتصوف»، بما هو مثالية جدلية لاهوتية، أو «الرشدية والكلام» بما هو مادية جدلية لاهوتية. وعندما يؤسس هذا الكلي النظري والعملي فيكون مثالية جدلية ناسوتية، أو مادية جدلية ناسوتية، فإننا ننتقل الى الافلاطونية الألمانية المحدثّة، في بعدها الهيجلي والماركسي: حيث تُرفع الطبيعة والتاريخ الى منزلة مطلقة تضاهي المنزلة التي كانت لما بعد الطبيعة وما بعد التاريخ عند مخمّسّي الفلسفة والكلام والتصوّف التابعين لهما في عهد الفصل (القرنان الثاني عشر والثالث عشر للميلاد).

وبين أن الواقعية المطلقة، والثالية المطلقة، العائدة اليها في النهاية بحكم تزامم الذاتين^(٥٣)، لا يمكن أن تتأسس عليهما المنزلة الاسمية للكلي، بل هي ستكون، بالضرورة، مستندة الى سلبهما، أعني أنها تستند الى رفض نفى إحدى الذاتين، ونفي ردّ الوجود الموضوعي الى صورته في الذات. فالاسمية التي سنصفها حدثت في إطار عقيدة دينية تفصل بين العلوم والأعمال الانسانية، بما هي دنيوية تاريخية واجتهادات إنسانية - من دون أن يعني ذلك مقابلتها كظواهرات بباطنات في ذاتها - وبين أحكام الخلق والشرع الالهيين اللذين هما من الغيب الذي لا يعلمه الا الله، والذي هو متجاوز الوجود الدنيوي، وغير قابل لإطلاقاً للردّ الى علم الانسان وعمله. والمعلوم من الطبيعة والشرعية ليس ظاهراً يقابله باطن، والآعدنا الى جوهر الخلاف بين السنة والشيعة، بل هو عين الموجّه الى الانسان من الخطاب الالهي الخلقّي والشرعي في الطبيعة والشرعية، ولا وجود بينهما وبين علم الانسان لجنس ثالث هو الكليات المتميزة من أشخاص المسميات، وأشخاص الأسماء، وما بين الأسماء من تعلقات يشاكل ما بين المسميات من تعلقات، وهي كلها أمور إضافية قابلة للحساب المنطقي الرياضي، بشرط أن نعلم أن الأسماء لا يُقصد بها ألفاظ اللغة الطبيعية، بل المصطلحات الرامزة الى التعريفات الموضوعية وضعاً: من هنا القول بأن الحد اسم^(٥٤)، وما عدا ذلك غيب

(٥٣) أعني سلب الذات الالهية لكونها لم يبق منها الا كونها فكرة في ذهن الانسان، وسلب الذات الانسانية لكونها لم يبق منها الا كونها فكرة في ذهن الاله: والسلب الأول هو غاية الاعتزال وحده؛ والسلب الثاني هو غاية الأشعرية وحدها. وإذا فالآلية الموصلة الى المطابقة بين الواقعية المطلقة (الأولى) والثالية المطلقة (الأخيرة) هي الصراع بين الوَسْطَيْنِ بينهما (الثانية والثالثة) كما وصفنا.

(٥٤) ابن تيمية الحراني، الرد على المنطقيين، ص ٣٩ - ٤٠: «فيكون فائدة الحد من جنس فائدة الاسم. وهذا هو الصواب وهو التمييز بين الشيء المحدود وغيره، ويكون الحدودُ لأنواع بالصفات كالمحدود للأعيان بالجهات (...). وهذا يحصل بالحدود اللفظية تارة وبالوضعية أخرى. وحقيقة الحد، في الموضوعين، بيان مسئى الاسم فقط، وتمييز المحدود من غيره، لا تصوير المحدود. وإذا كان فائدة الحد بيان مسئى الاسم، والتسمية أمر لغوي وضعي رُجع في ذلك الى قصد ذلك المسئى ولغته».

غير معلوم، والمعلوم هو مضمون الاستثناء ﴿إلا بما شاء﴾ (٥٥).

ويمكن الآن أن نسمي هذه المنازل بأسمائها التاريخية بعد وصفها وإبراز مميزاتها الفلسفية. فالواقعية المطلقة الساكنة يبعديها المفارق للطبيعة، والمحاith للانسان (أفلاطون) وعكسه (أرسطو)، في مجالّي مابعد الطبيعة ومابعد التاريخ (الهويّات والقيم التي للأشياء بذاتها)، هي المنزلة الغاية التي أطلقنا عليها اسم عبادة الطبيعة كما برزت، في حدّي الافلاطونية المحدثة العربية. والثالية المطلقة الساكنة يبعديها المفارق للطبيعة والمحاith للانسان (الانجيل) وعكسه (التوراة)، في مجالّي مابعد التاريخ ومابعد الطبيعة (الخيلقات والأحكام التي للأشياء بإرادة الرب)، هي المنزلة الغاية التي أطلقنا عليها اسم عبادة الشريعة كما برزت في حدّي الحنيفية المحدثة العربية. واللقاء الصدام بين الافلاطونية المحدثة بحديها الغائبتين والحنيفية المحدثة بحديها الغائبتين، أنتج الذاتية الربوبية المتعالية الصائرة من الذات الالهية الى الموضوع العالمي والانساني (مخمس الإشراق والتصوف)، والموضوعية العالمية المتعالية الصائرة من الموضوع العالمي الى الذات الالهية والانسانية (مخمس الرشدية والكلام). فأصبح موطن الاشكال ليس الغايات، بل الصيرورات اليها، أعني التموضع الربوبي أو التجلي، والتذوّت العالمي أو التفعّل، مع الإبقاء على هذه الصيرورات خارج الطبيعة والتاريخ، لكأنّها حدثت دفعةً واحدةً في مابعد الطبيعة ومابعد التاريخ، فظلت هذه الصيرورات خالية من عمل الزمان ونصب التاريخ. واذاً فهما لا يغرّضان للوجود الطبيعي والشريعي بما هو هو، بل يغرّضان كفينومينولوجيا الترقّي في الطريقة الصوفية أو التدرج في المعرفة الفلسفية: بحيث تكون الصيرورة عرّضية لا تنتسب الى الذات التي تتموضع بما هي عين حركة التموضع، ولا الى الموضوع الذي يتذوّت بما هو حركة التذوّت.

ولن يصبح ذلك ممكناً إلا بفضل الصدام بين الحليّن الوسطين، أعني «الثالية النسبية - الواقعية النسبية» بالتناوب بين الذاتين الالهية والانسانية، بما كان ذلك شرط التزاحم بين الذاتين، لكأن إحداهما تمثّل فعالية الذاتية الربوبية، بما هي في مابعد التاريخ ومابعد الطبيعة الضاربة في أعماق التاريخ والطبيعة؛ وأخرهما تمثّل فعالية الذاتية الناسوبية بما هي في التاريخ والطبيعة الضاربة في أعماق ما بعد التاريخ وما بعد الطبيعة. ومن دون هذا الفصل مع التداخل، يتعذر أن تتحول الساكنات الى متحركات فنبقى في الكليات الواقعية، بما هي غايات (حدّاً الافلاطونية المحدثة) أو المثالية بما هي غايات (حدّاً الحنيفية المحدثة)، زعماء في الحالة الأولى، بأن ما لا يطابق هذه الكليات الواقعية أوهام علّتها الذات الانسانية؛ والاله الخالي من الوهم والهوى، يطابقها فيعلمها كما هي؛ ويكفي الانسان أن يُخلّي ذاته من الوهم والهوى، ليتألّه فيدرك هذه الحقيقة؛ أو في الحالة الثانية، بأن ما لا يطابق هذه الكليات

(٥٥) القرآن الكريم، «سورة البقرة»، الآية ٢٥٥.

المثالية من الوجود أو هام علتها الشيطان المعارض للذات الالهية وقوى الشر الثائرة على الأحكام الالهية. إن اثبات الثنائية ونفي أحد طرفيها للعودة الى الوحدة هو الأساس الواحد الذي تشترك فيه الواقعية المطلقة والمثالية المطلقة. ولذلك فهما عينُ الفلسفة وإن اختلف المنفي، إذ بعد النفي، يكون ما يبقى، سواء ظُنَّ ما تفعله الذات وهو لا شيء عداها، أو ما تتفعل به الذات وهي لا شيء عداها، يكون الشيء الواحد نفسه الذي لا ثنائية فيه تُقابل بين المدرك والمدرك في وحدة الادراك الذي هو عينُ الوجود.

ثامناً: الشرط الضروري والكافي لظهور الاسمية

وإذا فالاسمية لا تكون ممكنةً إلا بفضل التزاحم بين الذاتين، بما كان هذا التزاحم الفاصلةً الضرورية للتمييز بين ما في الذهن وما في العين، بحكم التواصل بين الذاتين المشروط بالقاسم المشترك بينهما. وفعلًا فالمثالية الاضافية التي هي واقعية اضافية (بالتناوب بين الذاتين)، هي التي ستكون الاسمية الاضافية التي لن تصبح اسميةً بإطلاقٍ إلا بعد نفي الواقعية والمثالية، بوصفهما منزلتين متضابفتين، بلوغاً الى التخلص النهائي من الكلبي كجنس ثالث من الموجودات بين الروامز، التي هي أشخاص، والرموزات، التي هي كذلك أشخاص. فإذا كانت الروامز أعيانَ الأسماء - بالمعنى الذي أشرنا اليه، أي بمعنى أن الحدود أسماء وليس بمعنى الألفاظ - وكانت الرموزات أعيان المسميات، وكان ما بين سلسلة الأعيان الرامزة وسلسلة الأعيان الرموزة مجرد إضافات وعلاقات منطقية ورياضية هي بدورها مترامية، أصبحت فاعلية الذات الانسانية هو هذا الانتاج للتشاكل بين السلسلتين: وهو المقصود بالعقل والمعرفة في مجالي العلم والعمل الاسميّين.

وفعلًا، فخلافًا لما كان سائدًا في الفلسفة المتقدمة على ابن تيمية وابن خلدون، حيث كانت الكتابة تقاس على اللغة، واللغة تقاس على ما في الذهن، وما في النفس يقاس على ما في العين لتحديد طبعتها، أصبح ما في الذهن يقاس على ما في اللغة، وما في اللغة يُقاس على ما في الكتابة. وما في الوجود لا يُرَدُّ اليها ولا يُقاس عليها، إلا إذا كان المقصود المدرك منه لا ذاته^(٥٦)؛ وذلك لأن ابن تيمية وابن خلدون، كما سنرى، يعتبران المعاني

(٥٦) تقي الدين أحمد بن عبدالحليم بن تيمية الحراني، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق محمد رشاد سالم، مكتبة ابن تيمية، المؤلفات؛ ٣ (القاهرة: مطبعة دار الكتب، ١٩٧١)، ص ٢١٦: «ولكن المعاني الكلية المطلقة في الذهن كالألفاظ المطلقة والعامة في اللسان، وكالخط الدال على تلك الألفاظ. فالخط يطابق اللفظ واللفظ يطابق المعنى. فكل من الثلاثة يطابق الأعيان الموجودة في الخارج ويشملها ويعتمها، لا ان في الخارج شيء هو نفسه يتم هذا وهذا أو يوجد في هذا وهذا أو يشترك فيه هذا وهذا. وبين، هنا، أن الوساطة بين الأعيان الرموزة والأعيان الموجودة في الخارج والمفادة - والأعيان الرامزة - الألفاظ والخط - لا وجود لها بإطلاق. وإذا فالدلالة الموجودة في الذهن هي العموم والإطلاق الموجودان في الروامز لا غير: كالألفاظ المطلقة والعامة في اللسان، وكالخط الدال على تلك الألفاظ.

النظرية والعملية رموزاً نظرية أو عملية ذرية؛ وهي مجرد مواضع لترتيب علم الإنسان وعمله، بحسب أغراضه النظرية والعملية لا غير^(٥٧).

وإذا فسلسلة الأعيان الرامزة، وسلسلة الأعيان الرموزة اللتان تكوّنان بتشاكلهما «مفهومات - نظرية - ذرائع وقيماً - عملية - ذرائع»، تجمعلان من هذه الذرائع النظرية والعملية أموراً تاريخية تتطور بتطور صنعها ووضعها كاصطلاحات مفيدة للتصورات والارادات، بحيث إن العلم هو صنع «الروامز - الذرائع النظرية» والعمل هو صنع «الروامز - الذرائع - العملية»، فيكون الأول رياضيات؛ والثاني سياسيات؛ ويكون علمُ الفاعلية الأولى منطقاً، وعلمُ الفاعلية الثانية تاريخاً. وكلاهما ينقسم الى علم صوري وعلم مادي، أعني الى منطق صوري هو علم الفعالية الرياضية الصانعة للرموز الذرائع غير الخاضعة لموضوع نظر محدد مسبقاً، وعلم الفعالية السياسية الصانعة للرموز الذرائع الخاضعة لموضوع محدد مسبقاً، وتاريخ صوري هو علم الفعالية السياسية الصانعة للرموز الذرائع غير الخاضعة لموضوع عمل محدد مسبقاً، وعلم الفعالية السياسية الصانعة للرموز الذرائع الخاضعة لموضوع عمل محدد مسبقاً. وطبعاً فالمنطق والتاريخ الصوريان (تصور نماذج مطلقة من دون الاقتصار على موضوع نظري وعملي محددين) والمنطق والتاريخ الماديان (تصور نماذج خاصة مقتصرة على موضوع محدد مسبق) كلاهما وليد تاريخ الممارسة النظرية (أعني صناعة الرموز النظرية يبعديها الصوري والمادي) والممارسة العملية (أعني صناعة الرموز العملية يبعديها الصوري والمادي) في المجتمع الانساني، وذلك بما هما صراع بين العقول الناظرة والعقول العاملة؛ إنه صراع الإرادات المعرفية المتنافسة على وضع النماذج التفسيرية، وصراع الإرادات العملية المتنافسة على وضع النماذج التأويلية وتحققها في المادة الرامزة وفي المادة الرموزة، أي في المدونة العلمية والعملية

(٥٧) ابن خلدون، المقدمة، الباب ٣، الفصل ٢٣، ص ٢٥٨ - ٢٥٩: «في أن المغلوب مولع أبداً بالاعتداء بالغالب في شعاره وزيه ونحلته وسائر أحواله وعوائده. والسبب في ذلك أن النفس أبداً تعتقد الكمال فيمن غلبها وانقادت اليه، إما لنظره بالكمال بما قرع عندها من تعظيمه، أو لما تغالط به من أن انقيادها ليس لغلب طبيعي، إنما هو لكمال الغالب. فإذا غالطت بذلك واتصل لها حصل اعتقاداً فانتحلت جميع مذاهب الغالب، وتشبهت به، وذلك هو الاعتداء، أو لما تراه - والله أعلم - من أن غلب الغالب لها ليس بعصية ولا قوة بأس، وإنما هو بما انتحلت من العوائد والمذاهب تغالط أيضاً بذلك عن الغلب وهذا راجع للأول. اذا علمنا، من خلال الأمثلة الأربعة التي ضربها ابن خلدون - علاقة التعليم، والنيرة، والملك والصراع بين الشعوب - أن هذا التفسير للتقليد والاعتداء يقابل بين ظاهرة اجتماعية وهي الغلبة والانقلاب، وظاهرة نفسية وهي تحليلها عند المغلوب وتفسير تحول صفات الغالب الى قيم عند المغلوب، فإننا ندرك عندئذ القصد باسمية القيم عند ابن خلدون: فالعوائد والمذاهب مجرد أسماء ليس وراءها كليات قيمة، بل هي مغالطات بين أعيان القوى الفاعلة وأعيان القوى المنفصلة بإيجاد كليات قيمة تنسب إليها الفاعلية وتتحل محققاً ظناً أنها كمال وعلة للغلبة. والآية المفسرة لذلك نفسية منطقية: اعتقاد الكمال في الغالب/ مغالطة معوضة للغلب الطبيعي بالغلب الخلفي في الصراع الاجتماعي.

وفي موضوعيهما. ولا يمكن وصف هذه النماذج بالمثالية ولا بالواقعية: فليست هي جنساً ثالثاً ثابتاً في الأعيان أو في الأذهان؛ بل هي مصنوعات تاريخية ذات وجود طبيعي مادي هو الأدوات النظرية - الرموز الرياضية عامة، والأدوات العملية - الرموز السياسية عامة، وأدوات الأدوات، أعني علم الرموز الرياضية أو المنطق، وعلم الرموز السياسية أو التاريخ^(٥٨). وهذان العلمان هما اللذان سيركز عليهما فيلسوفانا عملهما: ابن تيمية يبحث في المنطق، وابن خلدون في التاريخ بالمعاني التي وصفنا، والتي سندرسها في القسمين اللاحقين من هذا الكتاب^(٥٩)، بدءاً بتحديد الشروط المعرفية التي أدت إلى هاتين المحاولتين الطريقتين، وختماً بتحديد النتائج النظرية والعملية الموجبة للاسمية العربية التي يمثلانها.

(٥٨) والفرق بين هذا الموقف الاسمي والكوص الى الافلاطونية المحدثة المزوجة بالتوراتية المحدثة في الفلسفة الألمانية الحديثة واضح لمن له دراية بتاريخ الفكر الغربي. فلو أعطينا لهذه الصناعة النظرية والعملية بعداً انطولوجياً، واعتبرناها فاعلية الذات التأسوتية بما قد حل فيها الاله، أو بما هي بديل منه، صارت هذه الصناعة حركة الوجود نفسه بما هو ذات تموضع في التاريخ الانساني (وهو معنى المثالية الواقعية التاريخية بالمعنى الهيجلي)، أو بما هو موضوع يتدوت في التاريخ الانساني (وهو معنى المادية الواقعية التاريخية بالمعنى الماركسي). فتتضح بذلك الضرورة العقلية الواصلة بين أفلاطون، وأرسطو، وعيسى، وموسى، بتوسط الافلاطونيات المحدثة الهلنستية، والعربية واللاتينية، وخصوصاً بتوسط مخمس الإشراق والتصوف، ومخمس الرشدية والكلام. ولعل النقد الذي حاوله ابن تيمية وابن خلدون قد فشل كما فشل النقد الكانطي والكويتي بالمنطقات نفسها: نقد النظر من أجل العمل (الأول)، أو نقد العمل من أجل النظر (الثاني). وما المقابلة بين التاريخية المحصورة في العلم والعمل الانسانيين وفصلهما عن الوجود في ذاته - وهو أساس النقد عند فيلسوفينا لتأسيس الاسمية بما هي مظهر للخلافة الانسانية - الأرفض للاطلاق الذي انتصف به كلا الخمسين وهو رفض يناظر الرفض الكانطي والكويتي مع فارق أساسي: فهذا متقدم على الافلاطونية المحدثة الجرمانية المزوجة بالتوراتية المحدثة، وذلك متأخر عن الافلاطونية المحدثة العربية المزوجة بالحنيفية المحدثة، بحيث إن اتجاه الحركة، مثلما هو الشأن بالقياس الى اليونان، كان هنا أيضاً، بالقياس الى الألمان، معكوساً. ولو كان موضوع بحثنا هو المقارنة لحاولنا اكتشاف علل ذلك. ولكن هذا خارج عن اهتمامنا كما أسلفنا منذ المقدمة.

(٥٩) الاسمية النظرية بفصلها السالب والموجب، والاسمية العملية بفصلها السالب والموجب، والأولى تخص ابن تيمية بالقصد الأول وابن خلدون بالقصد الثاني، والثانية تخص ابن خلدون بالقصد الأول وابن تيمية بالقصد الثاني، وذلك لأن عمل ابن تيمية الفلسفي، بدافع عملي، كان إصلاحاً للنظر، وعمل ابن خلدون الفلسفي، بدافع نظري، كان إصلاحاً للعمل: الأول عالج علم المنطق بما هو منهج علم العلم ونظريته، كون واقعية الكلي النظري جعلت شروط العمل متممة؛ والثاني عالج علم التاريخ بما هو منهج علم العمل ونظريته، كون واقعية الكلي العملي جعلت شروط النظر متممة. فنخصص القسم الثاني للوجهين السالبين من الاسمييتين النظرية والعملية، والقسم الثالث للوجهين الموجبين منهما: وبذلك تتخاصر الاسمييتان فيتألف القسم الثاني من السلب النظري للواقعية (ابن تيمية) والسلب العملي للواقعية (ابن خلدون)؛ ويتألف القسم الثالث من الإيجاب في المجالين. وبذلك ينتهي السعي الى المطلوب في هذه الرسالة.

الفصل الثاني

عَدَمُ التَّلَاؤْمِ بَيْنَ النَّظَرِ وَالْعَمَلِ الْحَاصِلِينَ فِعْلاً وَمَا بَعْدَهُمَا التَّأْسِيسِيَّ فِي الْفَلَسَفَةِ

أولاً: خاصيات الوضعية الحاصلة ومكوناتها

تعود جميع الحجج الفلسفية التي يستند إليها النقد الإستمولوجي الذي بيني عليه ابن تيمية إصلاحه للعقل النظري، وابن خلدون إصلاحه للعقل العملي، إلى عدم التلاؤم بين النظر والعمل بما هما نشاطان إنسانيان تاريخيان، وما بعدهما الفلسفي والكلامي المؤسس لهما في الأفلاطونية الحديثة والحنيفية الحديثة. لذلك يكون نقد الأول محاولة لتخليص المنطق من الميتافيزيقا المستندة إلى واقعية الكلّي النظري، ونقد الثاني محاولة لتخليص التاريخ من الميتاتاريخ المستند إلى واقعية الكلّي العملي، في معناهما الذي انتهى إليه في الخمسين اللذين وصفنا، أعني واقعية الذات الربوبية التي تتجوهر وتتموضع في العالم، وواقعية الموضوع العالمي الذي يتفعل ويتدوّت في الإله. والمعلوم أن تجوهر الذات الربوبية وتموضعها، وتفعل الموضوع العالمي وتَدَوُّتُه لا يمكن أن يكون نموذجهما المعرفة الإنسانية والعمل الإنساني، من دون الواقعية الضمنية التي لا تفصل بين المعرفي والوجودي، والتي تعتبر الكليات النظرية والعملية، بما هي معلومة ومعمولة طبائع وشرائع ذات بُعد وجودي، لا يختلف فيه ما هو إضافي إلى الإنسان عما هو في ذوات الأشياء.

علينا، في هذا الفصل، أن نبحث في مسألة التلاؤم بين النظر والعمل وما بعدهما المؤسس لهما في الجديلتين الخمستين لنحدد موطن النقد الذي ننسبه إلى ابن تيمية وإلى ابن خلدون، وكيفية نقلهما الفكر العربي من الأفلاطونية الحديثة والحنيفية الحديثة، في شكلهما الفصلي، إلى القطيعة المتجاوزة لهما، في ما أطلقنا عليه اسم الاسمية النظرية والعملية. وعلينا إذاً أن نحدد شرعية هذا النقد، بإبراز عدم التلاؤم المشار إليه، وذلك بوصف ما بعد الوضعية العلمية وما آلت إليه بحكم عدم التلاؤم الذي أفسد الممارسة العلمية والعملية، وحول

وجهتها فأدخلها عصرًا من الانحطاط الذي سيعانيه إلى حدود النهضة، وذلك قبل معالجة المحاولتين الاصلاحيتين، بما هما غايتا هذا العمل، ونتائج المنزلة التي حدداها للكلي في مجالي النظر والعمل.

١ - فهل الممارسة العلمية العقلية والتنقلية تخضع لشروط المنطق الأرسطي، بما هو أرغانون صوري ومادي للمعرفة العقلية خضوعاً يؤسسه ما بعد الطبيعة التي تتولد منه؟^(١).

٢ - وهل الممارسة العملية النقلية والعقلية تخضع لشروط التاريخ الأفلاطوني بما هو أرغانون صوري ومادي للعمل العقلي خضوعاً يؤسسه ما بعد التاريخ الذي يتولد منه؟^(٢).

ويمكن، منذ البدء، أن نصرّح بجواب فيلسوفنا السالب: فالعلم والعمل الحقيقيان غير خاضعين للمنطق الأرسطي وللتاريخ الأفلاطوني؛ ومن ثم فإن ما بعد الطبيعة وما بعد التاريخ لا علاقة لهما بهما. والعلم والعمل الخاضعان لهما ليسا من العلم والعمل في شيء؛ بل هما أساطير لا تتجاوز تأسيس سلطان علمي كاذب وُظف سياسياً لتأسيس سلطان روحي مساند للسلطان المادي في المجتمع العربي، خلال عصره الإسلامي. والعلم والعمل الوهميان المستعملان لأرغانوني الأفلاطونية المحدثة والخنيفية المحدثة - أعني المنطق الأرسطي والتاريخ الأفلاطوني كما صارا فيهما بعد الانفجار في القرن الخامس - ليسا علماء للطبيعة والتاريخ، بل لما بعد الطبيعة وما بعد التاريخ المظنونين حقائق نهائية لهما؛ وهي بعد حاصلة، حسب زعمهم، في مدونة الأفلاطونية المحدثة والخنيفية المحدثة، كما تحدت في المحسّنين اللذين وصفنا في الفصل السابق (خلال القرنين السادس والسابع).

ولنشرع في وصف خصائص هذه الوضعية «المابعد علمية» و«المابعد عملية» في مرحلة التأسيس (القرنان السابع والثامن)، وفي مرحلة الوصل (القرنان التاسع والعاشر)، وفي مرحلة الانفجار (القرن الجادى عشر)، وفي مرحلة الفصل (القرنان الثاني عشر والثالث عشر) ضامين المرحلتين الأوليين معاً، والأخيرتين معاً، لما سترى من الأسباب. فأهم نتيجة حصلت،

(١) إذ رغم الاختلافات النظرية المضمونة والشكلية بين الجدليتين، يبقى المنطق (وأساسه الميتافيزيقي) الأرسطي، وخصوصاً في بعده الوجودي المستند إلى نظرية الحد والبرهان، أعني التحليلات الثانية، الأساس المشترك للبعد الفلسفي منهما؛ وبعد الغزالي، الأساس المشترك حتى للبعد الديني منهما: فالمطابقة بين مقول الحد والماهية وبين مقول البرهان والعلية الطبيعية هما المظهر المنطقي لواقعية الكلي النظري، وهو مناط الاشكال في الاسمية النظرية التي يؤسس لها ابن تيمية.

(٢) وكذلك فإن الجدليتين، رغم اختلافهما العملي والمضموني والشكلي، يبقى التاريخ (وأساسه ما بعد التاريخي) الأفلاطوني، خصوصاً في بعده الوجودي المستند إلى نظرية الغاية والوسيلة، أعني السياسة المدنية الفاضلة، الأساس المشترك للبعد الفلسفي العملي منهما؛ وبعد اخوان الصفا، الأساس المشترك حتى للبعد الديني منهما: فالمطابقة بين مقول حد الخير والقيمة الذاتية للأشياء وبين مقول الروية والعلية الشرعية هما المظهر التاريخي أو السياسي لواقعية الكلي العملي، وهو مناط الاشكال في الاسمية العملية التي يؤسس لها ابن خلدون.

في مرحلة التأسيس، هي حصر العلوم العقلية في وظائفها الذرية، وفصلها عن مقدمها التأسيسي (الفلسفة والميتافيزيقا) وتاليها الاستثماري (السحر والتنجيم والسيمياء)، بحكم المنع الديني، وسيطرة رجال الدين على الوظائف العقديّة في العلم والعمل، غير المتصيرين على الدور الذريعي، بوصفهما يجمعان بين الديوي والأخروي من حياة الإنسان^(٣). لذلك غلبت، على العلوم العقلية الخالصة، في مرحلة التأسيس. والوصل، وظيفتها الذرية الديوية الخالصة (الطب والفلك والرياضيات في البداية، ثم بالتدرج المنطق). وقد برزت ثمار هذه الخاصة في ظاهرتين واضحتين لا تغيبان عن أي مؤرخ لعلوم العقل في الحضارة العربية:

الأولى، هي غلبة الاختصاص العلمي العميق على أوائل الفلاسفة العرب وتناقص ذلك في المتأخرين منهم، مع حصول العكس في الوظيفة العقديّة المتجاوزة الدور الذرائعي^(٤). ويكاد يكون التطور مقابلاً لذلك تمام المقابلة عند المتكلمين: حيث تناقص الدور العقدي وتزايد الدور العلمي الذريعي الخالص^(٥).

(٣) يمكن أن نقول إن العلوم العقلية بذاتها لا تعد منافساً للعلوم الثقلية، ما بقيت في حدود وظائفها الديوية (كالحساب والهندسة والفلك والطب والفنون الآلية جميعاً)، لكنها تطمح، بمقدمها التأسيسي (الفلسفة)، وتاليها الاستثماري (السياسة والسحر والتنجيم)، إلى منافسة الدين في وظيفته كسلطة روحية في الدولة الإسلامية. وعندئذ ينشأ الصراع بين سلطتين روحيتين إحداهما تستند إلى الدين، والأخرى إلى الفلسفة. ولما كانت المنافسة في هذه الحالة لصالح رجال الدين دائماً، أصبح من الضروري بالنسبة إلى الفلاسفة إكساء فلسفاتهم طابعاً دينياً، بدرجات متعددة من التوفيق إلى التوحيد، كما يتبين في ذروة هذه الاستراتيجية عند اخوان الصفاء. وظل هذا الصدام حياً دائماً إلى أن اتخذ شكله النهائي في المختمين اللذين وصفنا: فأصبح الفقهاء والمتكلمون الظاهريون والرشدونيون في صف، والمتصرفة والمتكلمون الباطنيون والأشراقيون في صف مقابل، إلى أن بين ابن تيمية وحدة الأساس النظري لجميع هذه المدارس (المنطق الأرسطي وواقعية الكلي النظري) وإلى أن بين ابن خلدون وحدة الأساس العملي لجميع هذه المدارس كذلك (التاريخ الأفلاطوني وواقعية الكلي العملي).

(٤) إن أدنى مقارنة بسيطة بين الثقافة العلمية الخالصة للكندي والفارابي من جهة، ولابن سينا وابن رشد من جهة ثانية، تبين بوضوح أن الصعود انتهى عند الفارابي والنزول عند ابن رشد. فالكندي فلكي ورياضي وعالم أكثر مما هو فيلسوف. والفارابي فيلسوف بأتم معنى الكلمة، وهو كذلك رياضي ومنطقي جيد. لكن الثقافة العلمية، ربما بحكم التراكم والاختصاص، بدأت في التناقص عند ابن سينا، إذ يعلم الجميع أن جلّ مؤلفاته حول الرياضيات في الموسوعة الفلسفية ليست من إنتاجه، وهي عديمة العمق العلمي يكاد مضمونها لا يتجاوز مضمون رسائل اخوان الصفاء. أما ثقافة ابن رشد العلمية، فإنها بشهادته في تفسير ما بعد الطبيعة عند حديثه عن الفلك، تكاد لا تذكر: ناهيك أنه نكص عن فلك بطليموس إلى فلك أرسطو، أعني كاليوس وأدقّس (أي فلك مقالة اللام من الميتافيزيقا). يضاف إلى ذلك أن الثقافة العلمية عند الفلاسفة لم تعدّ الرياضيات اليونانية. أما العلوم الرياضية العربية - أعني الإضافات في الجبر والتحليل - فإنهم كانوا يتجاهلونها إذا ما استثنينا إشارة الفارابي السريعة الواردة في إحصاء العلوم.

(٥) ولعلّ جلّ كبار الرياضيين العرب المتأخرين كانوا من المتكلمين والفقهاء، ويكفي أن نذكر الأمثلة التالية ملاحظين أن امتزاج الثقافتين في المرحلة الثانية - مرحلة الفصل - جعل التمييز بين العلماء من حيث الانتساب إلى الفلسفة أو إلى الكلام أمراً متنعاً: فبدأ بالبغدادي (عبد القاهر) وخبماً بجعل الرياضيين المغاربة في =

والثانية، هي خلو الأعمال العلمية العقلية الأولى من التوظيف العقدي، الصريح وتزايد هذا التوظيف بالتدرّج، وخاصة بعد الانفجار^(٦). وما قلناه عن المتكلمين نفسه يقال عن الأعمال الكلامية^(٧).

ولما صار المقدم التأسيسي والتالي الاستثماري للعلوم العقلية غالباً على الجديدة الإشراقية الصوفية خاصة، وذلك في المرحلتين الأخيرتين، مرحلة الانفجار ومرحلة الفصل، صار العلم الخاص للتوظيف المتجاوز الذرائع الدنيوية والعائد إلى ما قبل أفلاطون وأرسطو أو إلى مرحلة الانحطاط بعدهما، من السمات الغالبة على العلوم العقلية بمقدمها وتاليها في الإسلام الشيعي، وذلك في اتجاه أسطوري خرافي روحاني؛ وصار هذا العلم، في اتجاهه التجريبي اللفظي السوفسطائي، من سمات الإسلام السنّي، مع ما يتبع ذلك في مقدمه التأسيسي وتاليه الاستثماري. ولهذا كان المسعى الفلسفي لتخليص المنطق والتاريخ من الميتافيزيقا والميتاتاريخ ثورتين لم يكن بُدٌّ من حدوثهما في الإسلام السنّي، أعني بين فلاسفة العالم السنّي رداً على فلاسفة العالم الشيعي أساساً. من هنا كان ابن تيمية وابن خلدون لا نظير لهما في العالم الشيعي. ولكي نفهم ذلك ميّزنا بين الجديلتين الخمّستين في العهد الفصلي من حيث المقدم والتالي، لكي نتمكن من وصف الوضعية الإستمولوجية المتوسطة بين المقدم التأسيسي والتالي الاستثماري، في وضعيتهما المختلفتين تمام الاختلاف: أعني وضعية العلوم في الجديدة الإشراقية الصوفية ووضعيتها في الجديدة الرشدية الكلامية. ويمكن أن نسمي الأولى الوضعية الباطنية في العقل والنقل، وأن نسمي الثانية الوضعية الظاهرية في

= القرنين الثالث عشر والرابع عشر الذين كانوا في الأغلب فقهاء كأبي غازي المكناسي الفاسي صاحب بغية الطلاب (أبو عبد الله محمد بن أحمد بن غازي، بغية الطلاب في شرح منية الحساب، تحقيق محمد سويسي، مصادر ودراسات في تاريخ الرياضيات العربية؛ ٤ (حلب: جامعة حلب، معهد التراث العلمي العربي، ١٩٨٣). وابن تيمية رياضي كبير؛ وهو من أسرة رياضية أباً وجدّاً.

(٦) يكفي أن نقارن المؤلفات الرياضية التأسيسية وكلها من المرحلة الوصلية أو فيها، أعني من الثامن إلى نهاية العاشر، وخلوها من التأويلات الميتافيزيقية والصوفية والمؤلفات الرياضية اللاحقة للانفجار واستنادها الصريح إلى الميتافيزيقا والتصوف. والأولى كانت متجهة أساساً إلى التطبيقات الطبيعية والاجتماعية (الكرجي، أباط الماء، والدور والوصايا). وبداية من مرحلة الانفجار انعكست الآية: لاحظ اعتراضات الخيام على ابن الهيثم حول إدخال الحركة في الهندسة، ومحاولات ربط الرياضيات بتأويلات صوفية عقدية. انظر مثلاً: بهاء الدين محمد بن حسين العامل، الأعمال الرياضية الكاملة، تحقيق جلال شوقي (بيروت: دار الشروق، ١٩٨٦). (٧) نقل الأعمال الكلامية من مجرد جرائد عقدية إلى أنساق فلسفية ميتافيزيقية تبدو واضحة لمن يقارن الانساق الكلامية الأولى والانساق الكلامية الأخيرة: وتلك هي العلة في المقابلة بين القدامى والمحدثين. انظر: أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، العبر وديوان المتبدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر: مقدمة ابن خلدون، ٧ ج، ط ٣ (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٦٧)، الباب ٦، الفصل ١٠: «علم الكلام».

العقل والنقل، والوضعية العامة الناتجة من تشاخص العلاقات وتشابكها هنا هي الوضعية الإيستمولوجية والفلسفية التي حددت طبيعة ثورتها فيلسوفينا في مجال إصلاح العقل النظري للإصلاح الروحي (ابن تيمية)، وإصلاح العقل العملي للإصلاح السياسي (ابن خلدون).

فأما الوضعية الأولى، فإنها تمتاز بخاصيتين ولدتا ثمرات متنافرة انتهت إلى جمود علمي من جنس عجيب:

١ - فهي قد مكنت من الإبقاء على نتائج العلوم العقلية التي حصلت قبلها، في ممارسة جامدة لا تتعدى حفظ هذه النتائج العلمية ونقلها، وخاصة حفظ استعمالها الرمزية وتوظيفاتها السحرية والأسطورية؛

٢ - ومن ثم، فهي قد أوقفت كل مسعى لتجاوزها وللتقدم الفكري في المجال العلمي، للتسليم بالطابع النهائي والمطلق الذي يضفيه عليها استعمالها الروحي وتوظيفها في تأسيس السلطان الروحي للمتصوفة والأئمة.

بحيث إن نتيجتها الثانية أفسدت نتيجتها الأولى، كونها قد حصرت المعرفة العلمية النظرية والعملية في الحدود التي بلغت إليها، قبل مرحلة الفصل؛ بل هي قد عادت بها إلى ما قبل التاريخ العربي من الفكر الإنساني، بل إلى ما قبل أرسطو وأفلاطون، أو إلى ما انحط من فكرهما ومن العلوم اليونانية بعدهما، معتبرة إياها معرفة نهائية تمثل باطن الوجود الطبيعي المطابق لباطن الوجود الشرعي^(٨). ولهذا أطلقنا على هذه الوضعية المعرفية اسم وضعية الفلسفة الباطنية^(٩).

(٨) وسعطي مثالين أحدهما للسهورودي يؤيد فيه هذا المنحى، والثاني للسموأل يدحض فيه هذا الاتجاه: - السهورودي: «وما ذكرته من علم الأنوار وجميع ما يبني عليه وغيره يساعدني عليه كل من سلك سبيل الله عز وجل وهو ذوق امام الحكمة ورئيسها أفلاطون صاحب الأيد والنور، وكذا من قبله من زمان والد الحكماء إلى زمانه من عظماء الحكماء وأساطين الحكمة مثل أبناذقليس وفيثاغورس وغيرهما. شهاب الدين السهورودي، حكمة الاشراف، المقدمة»، ص ١٠.

- سموأل: «أما هذه المؤامرة (والمقصود المشاورة بمعنى العلاقة الرياضية، انظر ص ١١٢ من الباهر في الجبر التالي بيانه) التي ذكرها فيثاغورس فما علمنا أحداً من المهندسين تيسر له تعليلها. وفيثاغورس أيضاً لم يرهن عليها. ولكننا وجدناها في مصحفه الذي ذكر أنه أوحى به إليه ولم نجده يرهن عليها ولا على سواها مما في كتابه ذلك فبحثنا عن برهانها بالتحليل (...)». سموأل بن يحيى بن عباس المغربي، الباهر في الجبر، تحقيق وتحليل صلاح أحمد ورشدي راشد، سلسلة الكتب العلمية؛ ١٠ (دمشق: جامعة دمشق، ١٩٧٣)، ص ١٢٢.

(٩) وقد اتصفت هذه الباطنية بصفات عجيبة: فهي جعلت من مضمون علوم العقل باطناً للشرعية فأصبح من اليسير عليها أن تستمد من علوم الطبيعة دلالات باطن الشرعية من دون كلفة، إذ إن التأويل يقتصر على غضب النص الديني ليفيد ما وصلت إليه الفلسفة. ثم عكست فجعلت بعض الدلالات الشرعية أبعاداً أخروية لما يُزعم من حقائق العلم الطبيعي، فأصبح البحث العلمي العقلي مجرد تلاعب بالرموز الدينية. وقد ميزت =

وأما الوضعية الثانية فإنها، بفضل الفصل بين البعد العقدي المطلق الذي اعتبرته عائداً إلى المدونة الإسلامية (القرآن والسنة) وما تفرع منها من علوم نقلية بمعناها الظاهر الذي يختلف عن العلوم العقلية، فإنها قد أدت إلى أمرين أساسيين كذلك، وهما أمران ولداً ثمرات انتهت إلى جمود علمي من طبيعة ثانية:

١ - فهي قد أبقت على العلوم العقلية مع محاولة تخليصها من مقدمتها وتاليها المتأينين للدين؛ ومن ثم فهي قد أبقت على الوظائف الدنيوية والأرغانونية للعلوم العقلية النظرية والعملية، كما كان الشأن في مرحلتي التأسيس والوصل أو قريباً منه؛

٢ - لكن نقدها للمقدم والتالي أعني للتوظيف الفلسفي والعقدي والسحري والسيميائي والتنجيمي قد اتخذ شكلاً أدى إلى اتهام العلوم العقلية نفسها، ومن ثم إلى الحد من تعاطيها إلى مستوى حال دون تقدمها.

وإذاً فرغم الاختلاف بين الوضعيتين، كانت النتيجة العملية، بالنسبة إلى مصير العلوم العقلية، واحدة. ففي كلتا الجدولتين كانت النتيجة الحكم على العلوم العقلية بالانحطاط، أو بصورة أدق الحكم على النشاط العلمي الحي بالتوقف في الحدود التي بلغ إليها في نهاية عصر الوصل، وأحياناً دونها بكثير. ومثلما ولد الأمران اللذان ميّزا الوضعية الباطنية هروباً إلى فلسفة البواطن (باطن الشريعة والطبيعة) وميتافيزيقا الروح في فلسفة الإشراق والتصوف، بما هما علم ربوبية متعالية، فإن الأمرين الثانيين اللذين ميّزا الوضعية الظاهرية قد أنتجا هروباً إلى فلسفة الظواهر (ظاهر الطبيعة وظاهر الشريعة) وميتافيزيقا المادة في الرشدية والكلام، بما هما علم عالمية متعالية: بحيث تقابلت وضعية معرفية يسيطر عليها مابعد الطبيعة ومابعد التاريخ المجددان، ووضعية معرفية يسيطر عليها الطبيعة والتاريخ المجددان. والصراع بين الوضعيتين ولد ميتولوجيا مابعد الطبيعة ومابعد التاريخ، ونقيضها أو ميتولوجيا الطبيعة وميتولوجيا التاريخ، أعني الميتولوجيا السالبة بمعنيها الطبيعي والتاريخي التي ظنها بعضهم إبستمولوجيا رشدية (وهذا الظن يسيطر على المدرسة الفلسفية في المغرب الأقصى إلى حدّ المقابلة بين مغرب عقلاني ومشرق لاعتقائني، مقابلة لا تستقيم ولا تصمد أمام الامتحان النقدي).

وهكذا، فإن الوضعية المعرفية التي اصطدمت بها فيلسوفانا وحاولا نقدها لإصلاح العقل النظري والعملية مؤسسين المدرسة الاسمية التي تعتبر الإنسان، بما هو كائن تاريخي، مصدراً لعمل وعلم تاريخيين غير مطلقين، هي الوضعية التي انتسجت خلال القرنين الثاني عشر

= هذه الخصائص الإسلام الشيعي - الذي هو خارج عن بحثنا - إلى حدود النهضة، مما جعله يتضمن ركوداً علمياً ونشاطاً فلسفياً يدور كله حول هذين المسارين اللذين وصفنا، رغم ما يزعمه هنري كوربان من عمق لهذه الفلسفة الممتدة بين الرابع عشر والثامن عشر، بل وحتى بداية العشرين، انظر مقدمة ترجمته ل كتاب الشاعر المحال عليه سابقاً.

والثالث عشر، بعد انفجار الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة الموصليتين، أعني:

١ - وضعية الإشراق والتصوف المعتمدة على تحويل إبستمولوجيا النظر والعمل إلى «أثولوجيا» متعالية للعقل وللإرادة الإلهيين المتعنيين في بعض المصطفين.

٢ - وضعية الرشدية والكلام المعتمدة على تحويل إبستمولوجيا النظر والعمل إلى «كسمولوجيا» متعالية للعقل وللإرادة الطبيعيين المتعنيين في بعض المصطفين.

وقد أدت هاتان الوضعيتان إلى التمازج بين المنطق وأساسه الميتافيزيقي والتاريخ وأساسه الميتاتاريخي، مع غلبة المزاج الأول على الوضعية الثانية، والمزاج الثاني على الوضعية الأولى. وسنحاول الآن وصف هاتين الوضعتين من خلال تحديد مفعول هذين المزيجين اللذين سيصوب إليهما ابن تيمية وابن خلدون نقدهما بهدف إصلاح العقل النظري (نقد المنطق وأساسه الميتافيزيقي) والعقل العملي (نقد التاريخ وأساسه الميتاتاريخي)^(١٠).

١ - خصائصات مجال المعرفي في الوضعية الإشراقية الصوفية

لما كان مضمون العلوم العقلية بالمعنى الأفلاطوني المحدث الفاصل فصلاً أفلاطونياً فيثاغورياً، أي علم الطبيعة الرياضي، قد صار مضمون العلوم النقلية بالمعنى الحنفي المحدث الفاصل فصلاً مجلياً بما هو باطن الشريعة، فإن هذه العلوم قد صارت حقائق نهائية. لذلك فإن غاية البحث لم تبق تنميتها وتجاوزها، بل أصبحت هادفة إلى تثبيتها ودعمها، بوصفها باطن الحقيقة الدينية المطلقة ببعديها الشرعي والطبيعي. لذلك صار العلم الرياضي الخالص ثانوياً، وأصبح ألعاباً رمزية تدعي اكتشاف الحقائق العلمية في نص القرآن^(١١)، أو نص

(١٠) وما لم نفهم وظيفة علم التاريخ هذه في إضافتها إلى العلوم العملية بالقياس إلى وظيفة علم المنطق في إضافته إلى العلوم النظرية، امتنع علينا فهم الثورة العلمية والفلسفة التي مثلتها الاسمية العربية. ورغم أن غياب مثل هذا الأمر من محاولات فهم تاريخ الفلسفة العربية يدعو إلى العجب، فإن سيادة نقد المنطق على الثلث الأول من الرابع عشر (ابن تيمية)، وسيادة نقد التاريخ على الثلث الأخير منه (ابن خلدون)، وما ينتج منهما من تفسير كلي لمفهوم العلم النظري والعلم العملي، من الأمور التي يصعب التغافل عنها، عند السعي إلى تحديد منزلة الكلي النظري والعلوم التابعة له، والكلي العملي والعلوم التابعة له، أعني الرياضيات والمنطق بالنسبة إلى الأول، والسياسيات والتاريخ بالنسبة إلى الثاني. وسنرى أن ما بين المحاولتين التقديتين من توازٍ وتكامل يمثل ظاهرة إبستمولوجية مفتاحاً، من دونها يسر أن نفتح غوامض تاريخ العلم والفلسفة في الحقبة العربية: فإذا كانت غاية أية حقبة، أعني الحد الذي بلغت إليه أفضل صورة عنها وأحسن أداة لفهمها، فإن ما نحاول هنا دراسته قد يمدنا بالمنطق العميق لتاريخ الفلسفة والعلوم العربية، خلال قرونها الثمانية (من الثامن إلى الخامس عشر).

(١١) مثلاً الحروف التي يبدأ بها بعض سور القرآن الكريم، وعدد الحروف في الأبجدية العربية، وعلّة انحصار الأفلاك والبروج والكواكب في العدد ثمانية وعشرين، انظر: اخوان الصفاء، رسائل اخوان الصفاء وخلان الوفاء، مج ١، الرسالة الثالثة من القسم الرياضي، ص ١٤٠.

أحاديث الأئمة يطّوونها إياها، بعد أن أدركوها بعلمهم المعصوم^(١٢)، كما صار علم الرياضيات التطبيقي - الفلك والموسيقى خاصة - علماً ثانوياً هدفه اكتشاف بعض الرموز المحددة للتوازي بين الآيات الطبيعية والآيات الشرعية والفلك والسمياء والسحر^(١٣)، بحيث أصبح علم الطبيعة مجرد تطبيقات ثانوية للعاملين السابقين، باعتبار الطبيعة (عالم الخلق أو الشاهد) مجرد ظل للحقائق المتعالية (عالم الأمر أو الغائب).

أما العلوم النقلية التي لم تندغم في العلوم العقلية بالمعنى السابق، فإنها أصبحت فنيات الوضع والانتحال لإثبات حوارق الأئمة والأولياء الزعومة: وقد أصبح المنطق (منهج علوم العقل) والتاريخ (منهج علوم النقل) آليتيّ إنتاج الأساطير المابعد - طبيعية والمابعد - تاريخية المسيطرة على الطبيعة والتاريخ. وإذا فقد تميز المجال المعرفي، في الوضعية الإشراقية الصوفية بخاصيتين متقابلتين هما: خاصية جماد المعرفة العلمية الموجبة، وحركية الإبداع الخيالي للأساطير والكوسموغونيات المستندة إلى توظيف القدر النظري الحاصل من العلم الطبيعي والرياضي، والسوسيوغونيات المستندة إلى توظيف القدر العملي الحاصل من العلم الشرعي واللغوي، وإبداع أساطير تفسير العالم (مابعد الطبيعة)، وأساطير تفسير التاريخ (مابعد التاريخ)، وأساطير تفسير الروح الإنساني (بواطن الإنسان والطرائق)، والروح الكوني (بواطن القرآن)؛ إنه عالم الجنة والملائكة والشياطين والكرامات، إنه الخيالي المطلق بديلاً من عالم الطبيعة والتاريخ^(١٤). ولعل الصراع مع هذا المجال المعرفي هو المحرك الأساسي لمحاولة فيلسوفينا، أعني محاولة ابن تيمية الإطاحة بـ «الكوسموغونيا» الإشراقية الصوفية وتعويضها بعلم رياضي طبيعي تجريبي للعالم الطبيعي، ومحاولة ابن خلدون الإطاحة بـ «السوسيوغونيا» الإشراقية الصوفية وتعويضها بعلم رياضي اجتماعي تاريخي للعالم الشرعي أو للعمران الإنساني. وما لم ندرك ذلك يتعذر علينا فهم طبيعة المحاولتين^(١٥).

(١٢) ومن الأمثلة على ذلك ما ورد في المسألة الرابعة من كتاب: بهاء الدين محمد بن حسين العاملي، الكشكول (مصر: مطبعة العامرية، ١٨٨٤)، الوارد في: الأعمال الرياضية الكاملة المشار إليه آنفاً، ص ١٨٦: وكذلك ما جاء في الكتاب نفسه، ص ١٩٠ خاصة: «ويقال إنه سئل علي كزّم الله وجهه على مخرج الكسور التسعة فقال للسائل: أضرب أيام سنتك في أيام أسبوعك».

(١٣) وهنا هو المبدأ الأساسي الذي تستند إليه منظومة اخوان الصفا، وخاصة في جزئها الإلهي الناموسي المقاييس للمدينة على العالم والمؤسس للسلطان الروحي على السحر والسمياء والتنجيم والإيهام بالسلطة المطلقة للأئمة.

(١٤) انظر: Henry Corbin, *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi* (Paris: Flammarion, 1958).

حيث تبرز أهمية الخيال المبدع بالمقابل مع الرشدية واستناداً إلى دحضه ابن سينا.

(١٥) فابن خلدون لم يقتصر على نقد المؤرخين، بل تجاوز ذلك إلى أساس هذا الضرب من التاريخ، أعني مابعد التاريخ الذي جعل مثل هذا التاريخ يكون ممكناً، فقند المؤرخين إستمولوجياً مشروط بنقد نظرية التاريخي =

٢ - خاصيات المجال المعرفي في الوضعية الرشدية - الكلامية

لما كان مضمون العلوم العقلية بالمعنى الأفلاطوني المحدث الفاصل فصلاً أرسطياً سوفسطائياً، أي علم الطبيعة التجريبي قد ظل بمعزل عن مضمون العلوم العقلية بما هو ظاهر الشريعة في الحنيفية المحدثه الفاصلة فصلاً توراتياً، فإن هذه العلوم قد بقيت كما كانت من المشاغل الدنيوية الخالصة. ومن ثم فهي - من المنظار العقدي المنفصل عنها - مجرد أدوات صالحة في العالم الأدنى لا غير، وبذلك فقد بقي باب البحث فيها - مبدئياً - مفتوحاً ولا يعترضه إلا الحد من تعاطيها الناتج من الخوف من توظيفاتها المتطرفة في الوضعية السابقة (الإشراقية الصوفية)^(١٦).

ولما كان الغالب على المجال المعرفي في الوضعية الرشدية الكلامية هو انتسابها إلى الأفلاطونية المحدثه الفاصلة فصلاً أرسطياً سوفسطائياً، فإنها قد غلب عليها تقديم البحوث الطبيعية التجريبية على البحوث الطبيعية الرياضية، ومن ثم فإن العلوم العقلية المرجحة لن تتقدم فيها تقدماً مجدياً وفي الاتجاه الصحيح من حيث المضمون، رغم ما تميزت به من حيث التقدم الشكلي: نظرية العلم والمنطق ومحاولات التخلص من تأثيرات الوضعية الإشراقية الصوفية. وقد أدى هذا التقابل إلى تحقيق شروط الثورة على أرغانون علوم العقل (المنطق) وأرغانون علوم النقل (التاريخ)، بعد أن صار كلُّ منهما أرغانوناً شاملاً ضرئياً للعلوم، ومن ثم قابلاً للانفصال عن أساسه الذي لم يمكنه من الانتصار على الدور الأرخانوني: أعني أن المنطق لا يمكن له أن يُستعمل في علوم النقل مع المحافظة على وشائجه الميتافيزيقية، بل لا بد من أن يقتصر على مجرد الحساب الصوري للعلاقات المنطقية^(١٧)، والتاريخ لا يمكن له أن يُستعمل في علوم العقل مع المحافظة على وشائجه الميتاتاريخية، بل لا بد من أن يقتصر على مجرد الحساب الصوري للعلاقات الخبرية^(١٨)، بحيث صارت المادة الضرورية للأول والثاني خارجة عن نظرهما وآتية لهما بنوع ثانٍ من الأرخانون: أرغانون تصوير المادة لكي تصبح قابلةً للتحليل المنطقي أعني الأرخانون التجريبي، وأرغانون تصوير الخبر لكي يصبح قابلاً للتحليل التاريخي، أعني الأرخانون التوثيقي. وبذلك يتضح دور منهج العلوم العقلية في

= وجودياً، وهو ما نسبته إلى عمل ابن خلدون في سعيه إلى تأسيس الاسمية العملية بديلاً من الواقعية العملية. وابن تيمية لم يقتصر على نقد المناطق، بل تجاوز ذلك إلى أساس هذا الضرب من المنطق، أعني ما بعد الطبيعة التي جعلت مثل هذا المنطق يكون ممكناً. فنقد المناطق إستيمولوجياً مشروط بنقد نظرية الطبيعي وجودياً. وهو ما نسبته إلى عمل ابن تيمية في سعيه إلى تأسيس الاسمية النظرية بديلاً من الواقعية النظرية.

(١٦) انظر: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، المنقذ من الضلال والموصل إلي ذي العزة والجلال

(بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٨)، ص ٣٨ - ٤٧.

(١٧) ابن خلدون، المقدمة، الباب ٦، الفصل ٢٣: «علم للمنطق»، ص ٩١٥.

(١٨) المصدر نفسه، المقدمة في فضل علم التاريخ، ص ١٢ - ٥٦.

العلوم النقلية، ودور منهج العلوم النقلية في العلوم العقلية، والسر في اكتشاف قازتين جديدتين للبحث الإستمولوجي، معامدتين للبحث المنطقي والتاريخي: الأولى هي منهج صياغة المعطى التجريبي، لكي يصبح قابلاً للعلاج المنطقي؛ والثانية هي منهج صياغة المعطى التوثيقي، لكي يصبح قابلاً للعلاج التاريخي.

ولم يكن بوسع الوضعية الرشدية الكلامية أن تكتشف هاتين القارتين، لأن المنطق والتاريخ ظلّ فيها على منزلتهما التي لهما في الوضعية الإشرافية الصوفية، رغم ما أشرنا إليه من سعي إلى تخليصهما من التوظيف الميثولوجي الذي وصفنا. لذلك فلا عجب إذا كان مآل هذه الوضعية ماثلاً مآل الوضعية السابقة في المجال المعرفي. فلقد أصبحت الفلسفة والعلوم العقلية من جنس الدين والعلوم النقلية مدونةً من الأقوال التي تُروى وتُشرح وتُفسّر وتُؤوّل، بحيث اقتصر النشاط العقلي على التعليق. ومعنى ذلك أن المنطق والتاريخ، بالمقابل مع دورهما المنتج للأساطير في الوضعية الإشرافية الصوفية، أصبحا يقومان بدور المنتج للردود على هذه الأساطير لا غير، فاقتصر دورهما على مجرد السلب، وأصبحت الوضعية المعرفية العامة محكومة بالوضعية الأولى المسيطرة على الفكر إيجاباً (عند أصحابها)، وسلباً (عند الرادين عليهم). لذلك تميزت الوضعية الثانية، مثل الأولى بجمادٍ وتحرُّر: جماد العلم الموجب، وتحرُّر ما بعد العلم الناقد للتحرر الخيالي المبدع للأساطير الكوسموغونية والسوسيوغونية؛ وهو ما وصفناه بالميثولوجيا السالبة عندهم.

ولعل السر في الميل إلى تضخيم الدور الذي يُنسب إلى هذه المدرسة «الرشدية - الكلامية»، سببه إغفال هذه الخاصيات التي وصفنا، والتي كان ابن تيمية وابن خلدون قد أدركاها، فاعتبرا أصحابها أكثر عمقاً من أصحاب المدرسة «الإشرافية - الصوفية»؛ وذلك لأنهم أضافوا إلى جماد العلم وقتل البحث المعرفي، جماد الخيال وقتل الإبداع الأدبي^(١٩) والغريب أن لا أحد من المعجبين بهذه المدرسة الفكرية حاول أن يجيب عن هذا السؤال: إذا كانت عقلانيتها هي كما يصفون من الإيجاب والثورية المعرفية، فليّم آلت، في الحضارة العربية، إلى الجمود؟ وكيف يمكن أن ننسب إليها نهضة الغرب، ولا ننسب إليها انحطاط العرب؟ وكيف يمكن أن نُهمّل الدور الذي أدته الجديلة المقابلة في الغرب حيث يبدو أن دور الشق الأفلاطوني في الأفلوطينية اللاتينية كان أكثر فعالية من دور الشق الأرسطي

(١٩) وذلك لما انتهوا إليه من التسليم بالواقعية الأدبية وبنظرية المحاكاة في معناها الأرسطي، كما يتبين ذلك من شروح افلاسة العرب الأربعة الذين تعرضوا لنظرية الشعر (أعني الكندي، والفارابي، وابن سينا وابن رشد) من دون الاستفادة من الأشكال الأدبية المعاصرة لهم استفادة تمكنهم من وضع نظرية في الإبداع الأدبي تماشي الأدب الخيالي المحض الذي يرفض الانتساب إلى المرجعية الواقعية، من جنس ألف ليلة وليلة مثلاً، أو الأدب السالب للواقع من جنس المقامات بما فيه من قلب للقيم ووصف للواقع المرير بما يفوق الخيال، بفضل التخلي عن المقولات العقلية كالتخلص من الزمان والمكان ومن السلم الاجتماعية والقيم الدينية... إلخ.

فيها؟^(٢٠) ولولا أننا تجنّبنا منذ البداية المقارنات والجمع بين الفلسفتين الوسيطتين العربية واللاتينية، لتجاوزنا مجرد الإشارة إلى هذه الشكوك بالمعنى الرشدي للكلمة.

لكن ما يعنينا هو فهم عدم تحول المحاولات «الرشدية - الكلامية»، في صدامها مع الإشراقية - الصوفية، إلى ثورة علمية، خصوصاً أن الرشدية لم تمت في الفلسفة العربية لتصل فقط في الفلسفة اللاتينية كما قد يتبادر إلى الذهن^(٢١). ذلك أن الجديلة الإشراقية - الصوفية، رغم تجميدها لعلوم العقل وتحريمها للملكة الإبداع الأسطوري، فإنها قد حافظت على التعليم العلمي بالمعنى الرياضي الطبيعي، على الأقل في حدوده التي بلغها بالقصد الأول إلى ما قبل الانفجار، وفي حدود ما بلغه عن غير قصد بعد ذلك، في إطار تأويلاتها الرمزية والسحرية والأسطورية لهذه العلوم الرياضية الطبيعية؛ في حين أن الجديلة الرشدية الكلامية، رغم دعوتها إلى التخلص من التوظيفات الأسطورية والسحرية التي تبدو وعياً إبستمولوجياً حاداً، قد انتهت إلى الإدبار عن هذه العلوم، والإقتصار على المدونة الأرسطية من العلوم الطبيعية التي هي دون العلوم الطبيعية الرياضية في الأفلاطونية الفيثاغورية، بحيث إن النيات وحدها لا تكفي. فليس الزعم العقلاني بالتصدي للأسطورة، كافياً لبناء العلم، خاصة إذا صاحب ذلك تصور عقيم للعلم؛ وليس الميل إلى الإبداع الأسطوري بصاد عن العلم، إذا

(٢٠) وذلك في المستويين الفلسفي والعلمي: إذ إن الرشدية اللاتينية، رغم أهميتها، لا يتعدى دورها البعد العقدي السالب بمعنى الدور الذي ينسب إليها، بما هي مميزة لمصدري المعرفة ومقابلة بينهما، فلم يتعد دورها ما ينسب إليها من السند في معارضة الكنيسة لا غير. لكن لو كان العلم والفلسفة مقصورين على هذا الموقف المزعوم تنويرياً، والمقصود على الدعوة إلى العلم بمعناه الرشدي الذي لا يتجاوز الشروح الأرسطية، لصارت الثورة العلمية الرياضية والتقنية، التي تخلو منها أعمال ابن رشد، أمراً مستحيل الفهم: بحيث إن استفادة الأفلاطونية المحدثة اللاتينية من الفلسفة العربية كانت بالعودة من غايتها (ابن رشد) إلى بدايتها (الكندي)، وليس العكس. ولا عجب فالمدرسة الاسمية اللاتينية كانت قطعاً مع الرشدية وعودة إلى الكلام المنزل ونفي الكلام العقلي بإطلاق. كما إن التصوف النظري في القرن الرابع عشر كان في قطعة كلية مع الأرسطية. انظر:

Etienne Henry Gilson, *La Philosophie au moyen âge: Des origines patristiques à la fin du xiv siècle*, bibliothèque historique (Paris: Payot, 1962), chap. 9, pp. 601 et suiv.

(٢١) إلا إذا كان القصد بالاتصال وجود من يحتق النسق الرشدي. أما إذا كان الاتصال يعني اتصال الحوار مع هذا النسق، فإن ابن تيمية وابن خلدون وقبلهما التصوف الذي وصفنا في الجديلة الإشراقية الصوفية يكاد جميعهم لا يبحث مسألة من دون التعرض إلى ابن رشد: فابن تيمية علّق على جمل أعمال ابن رشد، وابن خلدون يردّ عليه مرات عدة في المقدمة وشرح بعض أعماله، وابن عربي يروي مضمون لقاءه به في الفتوحات، وابن سبعين يسخر من خضوعه لأرسطو وقلة فهمه. انظر في ذلك: Louis Massignon, *Ibn Sab'in et la critique psychologique dans l'histoire de la philosophie musulmane*, bibliothèque orientaliste (Paris: Publication de l'institut des hautes études marocaines; Librairie orientale, 1928), p. 125.

صاحبه تصور خصص للعلم^(٢٢). لذلك قلنا إن الوضعية الرشدية الكلامية تبدو معدة، بصددها مع الوضعية الإشرافية الصوفية، لشروط الثورة العلمية من دون تحقيقها؛ ولأنها لم تُعد فعلاً لهذه الثورة، فإننا نسب إليها ما آلت إليه الوضعية بكاملها من جمود علمي، إذ هي لم تدرك حتى ما سيركه ابن تيمية وابن خلدون، أعني أساسها المشتركين مع الوضعية المقابلة: أعني مابعد الطبيعة ومابعد التاريخ المعقّمين للطبيعة والتاريخ، ومن ثم للنظر (الذي هو علم الأولي) وللعمل (الذي هو علم الثاني) تعقياً تمثّل في تحويل المنطق إلى حائل دون المعرفة النظرية، وتحويل التاريخ إلى حائل دون المعرفة العملية، عوض أن يكونا أداتيهما، أو بصورة أصحّ علّقي شكل أداتيهما، أعني الرياضيات والسياسيات^(٢٣). وطبعاً لم نزعّم أن ابن تيمية وابن خلدون تجاوزا هذا الدور النقدي إلى تأسيس ثورة موجبة فعلاً.

وبذلك نعود إلى المقابلة الرئيسية التي وصفنا في الفصل السابق، أعني المقابلة بين وضعية الذات اللاهوتية التي تتموضع جوهرياً في الكون والتاريخ، ومعرفياً في الإنسان والقرآن عند الإشراقيين والمتصوفة، ووضعية الموضوع العالمي الذي يتذوّت في الله والإنسان عند الرشديين والمتكلمين. ولا غرابة عندئذ أن يكون التيار الأول، معرفياً، تيار الربوبية المتعالية؛ والثاني تيارَ العالمية المتعالية؛ وهما يلتقيان في هذا التعالي، ولا يختلفان إلا في الاتجاه. ففي الحالة الأولى، الإله المتعالي يحلّ في العالم وفي الإنسان بهبوطه إليهما؛ وفي الحالة الثانية العالم والإنسان يحلّان في الإله عند ارتفاعهما إليه. وفعلاً فالجديلة الإشرافية الصوفية جعلت من مضمون علوم العقل مضموناً لعلوم النقل؛ والجديلة الثانية جعلت من شكل علوم العقل شكلاً لعلوم النقل، بحيث رفعت الجديلة الأولى العلم الإنساني إلى مقام العلم الإلهي (المضمون العقلي صار باطناً للمضمون النقلي ففقد من ثم نسبيته الإنسانية)، وخصّضت الجديلة الثانية العلم الإلهي إلى منزلة العلم الإنساني (الشكل العقلي صار شكلاً للشكل النقلي ففقد الثاني من ثم إطلاقه الإلهي). وذلك ما جعل الصراع بين الجديلتين

(٢٢) ليس التصور الرشدي للعلم تصوراً أرسطياً بحق: لأن ما يعتبره أرسطو مجرد مدخل للعلم، أعني مناقشة الآراء المتعلقة بالمسألة موضوع البحث، أصبح عند ابن رشد المادة الوحيدة أو يكاد للعلم. لذلك لم يبق من ابن رشد شيئاً حياً لكونه منه، بل كل ما بقي هو ما صحت نسبه إلى أرسطو، وإذا فالرشدية أرسطوية مذهبية، وليست أرسطوية منهجية. بل هي أعظم المذاهب الفلسفية العربية على الإطلاق، لانحصارها في مجرد الدعوة إلى العقلانية.

(٢٣) والنسبة بين الرياضي والمنطقي كالنسبة بين السياسي والتاريخي. أولهما يوجد الشيء، والثاني يجعل منه موضوعاً له، وسنبيّن ذلك في الفصل الأول من المقالة اللاحقة، بشرط ألا نفهم بالسياسي ما يتعلق بالحكم والأنظمة الدستورية بل النشاط الذي يفضله يكون العمران الإنساني صنعة فعاليته الذاتية خلال تاريخه، وألا نفهم بالرياضيات مادة الرياضيات كاختصاص، بل المعلوم في جميع العلوم الطبيعية والإنسانية، أعني البنى المجردة موضوع المعرفة.

يتحول إلى صراع بين العلم والعمل المنسوبين إلى الذات الربوبية المتعالية الهابطة إلى الإنسان، والعلم والعمل المنسوبين إلى الذات الناسوتية المتعالية الصاعدة إلى الإله، أي صراعاً بين فلسفتين متعاليتين لتفسير الطبيعة والتاريخ، من جنس الصراع بين البعد الأفلاطوني الأنجليي من الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة والبعد الأرسطي التوراتي منهما، وهو ما وتحد بين الواقعية الطبيعية (أفلاطون وأرسطو) والواقعية الشرعية (الأنجيل والتوراة) وبين اللاهوت العقلي الطبيعي واللاهوت العقلي الوضعي. وفي كلتا الحالتين لم يكن بالإمكان نشأة مملكة الفعل الإنساني النسبي الذي لا يزعم لنفسه تجاوز الطبيعة إلى ما بعدها، أو تجاوز التاريخ إلى ما بعده. وسنحاول إثبات أن ذلك أصبح ممكناً بفضل فلسفة ابن تيمية النظرية وفلسفة ابن خلدون العملية، أعني العلم النظري التاريخي، والعلم العملي التاريخي الذي لا يستند إلى غير الإنسان بما هو إنسان لا يزعم لنفسه حلول الإله فيه، أو ارتفاعه إلى الاله. لكن ذلك عاصر الشروع الفعلي في الانحطاط الحضاري الشامل في العالم الإسلامي، فلم يؤت أكله إلا في بداية النهضة العربية المعاصرة.

ثانياً: التداخل بين الوضعيتين المعرفيتين

إن التقابل بين هاتين الوضعيتين المعرفيتين لا يمكن أن يفسر ما حدث في النقد والإصلاح الذي قام به فيلسوفنا، إلا إذا لم تُغفل التداخل بين الجديلتين، كما سيتبين عندما نحلل ما ترتب عليه في مسألتَي النظر والعمل، بحكم تفاعلتهما. ذلك أن كلتا الجديلتين فاعلة في مقابلتها بوصفها حليفاً للسلطان السياسي ضد السلطان الروحي. فالجديلة الإشراقية - الصوفية فاعلة في العالم السني بتحالفها مع السلطان السياسي ضد الجديلة الرشدية - الكلامية؛ والجديلة الرشدية - الكلامية فاعلة في العالم الشيعي بتحالفها مع السلطان السياسي ضد الجديلة الأشراقية - الصوفية.

والعلة بيّنة. ففي العالم الشيعي، يكون كل سلطان سياسي تاريخي مضطراً إلى الاصطدام بنظرية السلطان السياسي ذي المصدر الإلهي للأئمة، ويكون كل سلطان علمي تاريخي مضطراً إلى الاصطدام بالسلطان الروحي ذي المصدر اللدني للأولياء. وفي العالم السني يكون كل سلطان سياسي تاريخي مضطراً إلى الاصطدام بنظرية السلطان السياسي الذي يستمد الشرعية من المصلحة العامة^(٢٤)، ويكون كل سلطان علمي ذو مصدر عقلي اجتهادي للعلماء مضطراً إلى الاصطدام بالسلطان الروحي ذي المصدر الإلهي. فيكون السلطان السياسي والعلمي التاريخيان - وهما عادة من جنس الأمور التي هي أمر واقع، لا

(٢٤) ابن خلدون، المقدمة، الباب ٦، الفصل ١٠: «علم الكلام»، ص ٨٣٤. وقصارى أمر الإمامة أنها قضية مصلحة اجماعية ولا تلحق بالمقاتلة.

أمر واجب - بحاجة إلى التخلص من الأساسين النافين لهذا الأمر الواقع باسم أمر واجب هو نظرية الحق الإلهي في الإمامة، والعلم اللدني في الولاية، وذلك في العالم الشيعي^(٢٥). وينعكس الأمر في العالم السنّي: إذ إن السلطان السياسي والعلمي اللذين يصبوان إلى إضفاء صبغة الأمر الواجب على وجودهما الواقع يحتاجان إلى ما يناقض الأساسين النافين لهذا الصبوغ، أعني نظرية المصلحة العامة والعلم الاجتهادي^(٢٦). وإذا فالتساسة والعلماء، في العالم الشيعي، بحاجة إلى دحض نظرية الإمامة والولاية، أو إلى إضفاء النسبية عليهما للوصول إلى الحكم السياسي والعلمي وللحفاظ عليه؛ ولكنهما، في العالم السنّي، يحتاجان إلى النقيض، أعني دحض نظرية المصلحة العامة والعلم الاجتهادي، للوصول إلى السلطة السياسية والعلمية وللحفاظ عليها.

لذلك لم يخلُ منهما العالمان الشيعي والسنّي. فحيثما تكون إحداها حاكمة، تكون الأخرى معارضة إياها، ومن ثم فهي مخالفة للسلطان السياسي المناقس إياها، أي إن الجديلة الإشراقية الصوفية معارضة للجديلة الرشدية الكلامية في العالم السنّي، وحاكمة عند الشيعة؛ والجديلة الرشدية الكلامية معارضة عند الشيعة، وحاكمة عند السنّة. ولما كان السلطان السياسي معارضاً، بالطبع، السلطان الروحي الذي من جنسه، فإنه يتحالف مع السلطان الروحي المناقض إياه. فيتحالف السلطان السياسي الشيعي مع السلطان الروحي السنّي، ويتحالف السلطان السياسي السنّي مع السلطان الروحي الشيعي^(٢٧). وهذا التحالف بين صاحب السلطان الزماني مع نظرة السلطان الروحي المناقض للسلطان الروحي المنتسب إلى العالم الذي يمارس فيه سلطانه، السنّي مع الشيعي والشيعي مع السنّي، هو الذي يعلّل صراع ابن تيمية وابن خلدون مع الإشراق والصوفية. فقد كانت النظم السياسية سنّية ومتحالفة مع الجديلة الإشراقية الصوفية التي تمدّها بالركيزة الروحية لسلطانها: دور التصوف في الرأي العام الشعبي، وتحالفه مع المرتزة الحاكمة التي افتكت الحكم^(٢٨).

(٢٥) كذلك كانت الدولة البويهية شيعة المذهب مع القبول بالسلطان الروحي للخلافة العباسية التي هي

سنّية.

(٢٦) كذلك كان مؤسس الدولة الموحّدية، رغم سنّيته، قائلاً بنظرية المهدي، وصاحب فلسفة سياسية باطنية.

(٢٧) وذلك هو مدلول المحاكمة التي انتهت بمقتل السهروردي الذي كان على صلة وطيبة بالملك الظاهر

ابن صلاح الدين الأيوبي. انظر: محمد علي أبو ريان، أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي (الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٧)، ص ٢٥ وما بعدها.

(٢٨) ولعل أفضل الأمثلة الموجبة دور المعز بن عبد السلام في التاريخ السياسي والفكري في مصر

المماليك وسيطاً، ودور التصوف السياسي ثورة على الاستعمار (الأمير عبد القادر الجزائري)؛ ومن أفضل الأمثلة السالبة، بعض الاستعمالات الاستعمارية للزوايا والطرق في أفريقيا السوداء خاصة، حديثاً، وما يصفه ابن تيمية من تعاون التصوف مع التتر والصليبيين وسيطاً: (تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، الفتاوى (الرباط: المكتب التعليمي السعودي بالمغرب، [د.ت.])، مج ١١، كما نيين في ما بعد).

وينتج من ذلك أن المباشرين للعمل (الساسة) وللعلم (العلماء) يوجدون في وضعيتين مختلفتين، بحسب الانتساب إلى العالم السني، حيث يخضع السلطان الزماني لمبدأ المصلحة العامة، والسلطان الروحي لمبدأ الاجتهاد الإنساني؛ أو الإنتساب إلى العالم الشيعي، حيث يخضع السلطان الزماني لمبدأ الحق الإلهي، والسلطان الروحي لمبدأ العصمة واللدنية. ففي الوضعية الشيعية يعلم المباشرون للعمل وللعلم أن ممارستهما مناقضة بالطبع لنظرية العمل والعلم المسيطرة في الجديلة الإشرافية الصوفية (إذ إن السلطان الزماني والروحي يكونان دائماً في واقعهما أمرين واقعيين ليس لهما بالفعل الحق الإلهي والعصمة) فيحاولون التحالف مع الجديلة الرشدية الكلامية تشجيعاً لنظريتهما في العمل والعلم، حتى لا يُزاحا باسم الحق الإلهي في العمل والعصمة في العلم، خاصة إذا وجد من يشكك في شرعيتها بهذه الحجة. أما في الوضعية السنية فإن المباشرين للعمل وللعلم يعلمون أن النظرية الرشدية الكلامية، رغم تلاؤمها مع المبدأ العام للعمل والعلم السنيين، لا يمكن أن تؤسس سلطاناً قوياً، فيحتاجون إلى الاستناد إلى نظرية العلم والعمل السائدة في الجديلة الإشرافية الصوفية، لتماشيها مع مصطلحاتهم فلا يُزاحون، باسم المصلحة العامة، عن السلطان الزماني، وباسم الاجتهاد، عن السلطان الروحي.

وإذاً، فالساسة يحق - ممارسو العمل، والعلماء يحق - ممارسو العلم، كانوا في الظرفين الشيعي والسني، مدركين الانفصال الحاصل بين الممارسة العملية والعلمية ومابعدهما الفلسفي أو الكلامي، وذلك بحكم التعارض المصلحي بين الزماني والروحي المباشرين، والزماني والروحي المعارضين، مما يجعل كلتا السلطتين منقسمة إلى سلطة حاكمة وسلطة معارضة، وذلك على النحو التالي بدءاً بالظرف الشيعي الذي لا يمثل عنصراً من عناصر موضوعنا المباشرة، إلا بدوره في توضيح الظرف السني.

١ - الانفصال بين العلم والعمل ومابعدهما في الظرف الشيعي

وتكون العلاقات الصدامية بين السلطة الحاكمة ببعديها السياسي (الزماني) والعلمي (الروحي) والسلطة المعارضة بالبعدين نفسيهما، خاضعة لشروطين يحددهما الواقع التاريخي: فإذا كانت نظرية العمل والعلم السائدة هي نظرية الحق الإلهي والعصمة، فإن البحث عن الشرعية يكون بحسب الظرفين المتقابلين التاليين:

أ - إذا كانت السلطة الحاكمة ببعديها العملي والعلمي معترفاً لها بهذا الحق الإلهي وبالعصمة، فإن السلطة المعارضة ببعديها تحتاج إلى دحض نظرية الحق الإلهي والعصمة - إذا لم تستطع نسبتها إلى نفسها؛ وإذا كانت غير معترف لها بها فإن السلطة الحاكمة ببعديها هي التي تحتاج إلى هذا الدحض لنفي شرعية السلطة المعارضة ببعديها.

ب - إذا كانت السلطة المعارضة معترفاً لها بهذا الحق الإلهي والعصمة، فإن السلطة الحاكمة تكون بحاجة إلى دحض هذا الحق إذا لم تستطع نسبه إلى نفسها؛ وإذا كانت السلطة المعارضة غير معترف لها بهذا الحق، فإنها هي التي تحتاج إلى هذا الدحض لنفي شرعية الحاكم.

وبذلك يتضح أن الوضعية التاريخية، بما هي ظرف متّصف بما أشرنا إليه من البدائل، هي المحددة نوع التحالف بين نوعي العلماء - أصحاب العصمة وأصحاب الاجتهاد، ونوعي الساسة - أصحاب الحق الإلهي وأصحاب المصلحة العامة، وذلك في العالم الشيعي حيث يكون حضور الجديلة الرشدية الكلامية حضوراً سالباً، كون الأرضية الموجبة هي حضور الجديلة الإشراقية الصوفية.

٢ - الانفصال بين العلم والعمل وما بعدهما في الظرف السنّي

المعادلة نفسها مع عكس العلاقات الصدامية بين السلطة الحاكمة وبعديها والسلطة المعارضة وبعديها. وهي كذلك خاضعة لشرطين يحددهما الواقع التاريخي. فإذا كانت نظرية العلم والعمل السائدة هي نظرية الاجتهاد والمصلحة العامة، فإذا البحث عن الشرعية يكون بحسب الظرفين المتقابلين التاليين، وهما غير الظرفين السابقين في الوضعية الشيعية^(٢٩):

أ - ظرف السلطان السياسي والعلمي الذي يحكم العالم السنّي بعقيدة شيعية (الحق الإلهي والعصمة): وهو ظرف الطلاق التام بين العقيدة الرسمية للمجتمع والعقيدة الرسمية للدولة. وعندئذ تتوقف الجدلية التي وصفنا في الحالة السابقة (نظير هذه الوضعية غير ممكن في الوضعية الشيعية لسبب بسيط: ليس من مصلحة أية سلطة حاكمة في مجتمع يقول بالحق الإلهي والعصمة، أن تدّعي رسمياً أنها مناهضة لهذا الأساس الذي يحلم به كل سلطان مباشر للسلطة!)^(٣٠). وفي هذه الحالة يصعب أن نتصور أن المعارض من السلطانين السياسي والعلمي سيختار المعارضة بادّعاء العقيدة نفسها. وأقصى ما يمكن تصوّره هو التشكيك في نسب مدّعي السلطان السياسي (لنفي حقه في الإمامة)، أو في ولاية مدّعي السلطان العلمي (لنفي لدنّية علمه)، هذا إذا تصورناه قد تنازل عن النظرية السنّية النافية للإمامة والعصمة من أساسهما.

(٢٩) والعلة المنطقية واضحة: فليس من مصلحة أي سلطان سياسي في مجتمع يؤمن بالحق الإلهي في السلطة أن يقول بما يناهضها، أعني بنظرية المصلحة العامة؛ في حين أن السلطان السياسي الذي يوجد في مجتمع يؤمن بنظرية المصلحة العامة، يكون من مصلحته توطيد نظرية الحق الإلهي - لذلك فقد تناظر التام بين الحالين. (٣٠) ولنا على ذلك مثالان تاريخيان في الحضارة العربية. فالطلاق التام بين الدولة الشيعية والمجتمع السنّي حدث في إفريقية وفي مصر. وفي الحالين اضطرت الدولة إلى تغيير عاصمتها فاستبدلت القيروان بالمهدية مغرباً، والفسطاط بالقاهرة مشرقاً. والعلة هي هذا الفصام بين عقيدة الدولة وعقيدة المجتمع.

ب - لكن الظرف الستّي الذي تعمل فيه الجدلية التي وصفنا، هو ظرف السلطان السياسي والعلمي الذي لا يدّعي رسمياً الحكم بعقيدة شيعية، ولكنه يستند في الواقع الفعلي لممارسته السلطان، إلى الجدلية الصوفية الإشراقية لما لها من تأثير في الرأي العام الشعبي. ويكاد هذا يكون الظرف السائد في جميع الدول السنية. وفي هذه الحالة، طبعاً، يصبح صاحب السلطة السياسية متناوب الاستناد إلى الجدليتين، بحسب توازن القوى بين تأثيرهما في الرأي العام الشعبي. فتارة يستند إلى سلطان الجدلية الرشدية الكلامية، وطوراً إلى سلطان الجدلية الإشراقية الصوفية. وقد يجمع بينهما، فيجعل هذه وساطته مع الرأي العام الشعبي، وتلك مع الرأي العام التخويوي. بل لعل الحل الوسط بين الجدليتين، هو السبب الحقيقي في إحداث التصوف الستّي شكلاً والشيعي مضموناً في الظرف الستّي.

ولما كان السلطان السياسي الزماني والسلطان العلمي الروحي، في العالمين الشيعي والستّي، عرّباً عن كل شرعية في الواقع، سواء كان أساس الشرعية الحق الإلهي والعصمة أو المصلحة العامة والاجتهاد، فإن هذين السلطانين سيحاولان ادعاء هذه الشرعية للرد على المذهب الرسمي للمجتمع، الأول في المجتمع الشيعي، والثاني في المجتمع الستّي. وعدم الشرعية يجعل الدحض في الظرف المقابل الحل الوحيد لمن ليست له هذه الشرعية: دحض الحق الإلهي والعصمة في العالم الشيعي، باسم المصلحة العامة والاجتهاد؛ أو دحض المصلحة والاجتهاد في العالم الستّي، باسم الحق الإلهي والعصمة. بحيث إن الحصيلة هي تحالف السلطتين الرسمية السياسية والعلمية مع الجدلية الرشدية الكلامية في العالم الشيعي، للرد على المعارضين؛ وتحالف السلطتين الرسمية السياسية والعلمية مع الجدلية الإشراقية والصوفية في العالم السنّي، للرد على المعارضين. وما حياة ابن تيمية وعمله الفكري، وما حياة ابن خلدون وعمله الفكري إلا أفضل الأمثلة على هذه الجدلية التي وضحنا آلياتها في هذا الفصل. والاختلاف الوحيد بينهما هو أن الأول صارح الجدلية الإشراقية الصوفية بالعودة إلى أسسها النظرية خصوصاً (نقد المنطق وأساسه الميتافيزيقي)؛ والثاني صارحها بالعودة إلى أسسها العملية خصوصاً (نقد التاريخ وأساسه المابعد تاريخي). ولهذا اعتبرنا الأول مصلحاً للعقل النظري، والثاني مصلحاً للعقل العملي، من دون أن ننفي إصلاح الأول ما أصلحه الثاني، وإصلاح الثاني ما أصلحه الأول، كما سنرى في القسمين الأخيرين.

ثالثاً: مناظرة النقد التيمّي والخلدونّي للوضع المعرفية

لذلك كانت حرب ابن تيمية على الأسس النظرية المشتركة للجدليتين الإشراقية الصوفية والرشدية الكلامية منطلقة من وضعية الحكم السياسي والعلمي الستّي المتحالف مع السلطان الروحي للإشراقية الصوفية في المشرق العربي. وكانت حرب ابن خلدون على

الأسس العملية المشتركة بين الجديلتين الإشراقية الصوفية والرشدية الكلامية منطلقة من وضعية الحكم السياسي والعلمي السني المتحالف مع السلطان الروحي للإشراقية والصوفية في المغرب العربي^(٣١). لكن عمل الأول لم ينحصر في الشرق الإسلامي، وعمل الثاني لم ينحصر في الغرب الإسلامي. كما إن نقد النظر لا يستثني العمل؛ ونقد العمل لا يستثني النظر.

وفعلاً لم يكن عمل ابن تيمية منحصرأ في المشرق، إذ إن أهم عناصر ثورته حدثت بفضل لقاءه، في مصر، مع الجدع المشترك للأسس النظرية بين الجديلتين، كما تعيّن في المغرب، وذلك من وجهين مختلفين^(٣٢).

- فالمضمون الصوفي الذي صارعه ابن تيمية هو بالأساس، مضمون تحدّد في التصوف المغربي، وفي المغرب حتى قبل احتمال أبطاله إلى المشرق وأعني وحدة الوجود بأبعادها التي تحدّدت عند ابن عربي وابن سبعين والتلمساني خصوصاً، وجميعهم مغاربة^(٣٣).

- والشكل المنطقي الميتافيزيقي مغربي خصوصاً، إذ إن ردّه على المنطقيين كان دافعه الأساسي ما لاحظته من إعجاب بالمنطق عند علماء الاسكندرية، ولعل كثرة إشارات ابن رشد الحفيد وتعليقه على مناهج الأدلة، دليل على هذا الرأي^(٣٤).

(٣١) ويتضح التوازي أن نجد، في العالم الشيعي، نظيرين لابن تيمية وابن خلدون، يكون أولهما حرباً على الأسس النظرية المشتركة للجديلتين من منطلق التحالف بين السلطان السياسي والعلمي في العالم الشيعي والجديلة الرشدية الكلامية، وثانيهما حرباً على الأسس العملية المشتركة بين الجديلتين من المنطلق نفسه. ويُن أن هذه الأسس هي البعد الأرسطي من الأفلاطونية المحدثة والبعد التوراتي من الحنيفية المحدثه، بما هي جوهر الرشدية الكلامية والفضالة الباقية في الإشراقية الصوفية رغم تخلصها منهما في سعيها إلى البعد الأفلاطوني الإنجيلي منها، وذلك تماماً كما كانت هذه الأسس في حالي ابن تيمية وابن خلدون البعد الأفلاطوني من الأفلاطونية المحدثه والبعد الإنجيلي من الحنيفية المحدثه، بما هي جوهر الإشراقية الصوفية والفضالة الباقية في الرشدية الكلامية، رغم تخلصها منهما في سعيها إلى البعد الأرسطي التوراتي منها.

(٣٢) والمعلوم أن مصر تمثل برزخاً حضارياً بين المشرق والمغرب بفضل مخلفات الدولة الفاطمية. فليس من الصدفة أن تصبح - بالإضافة إلى البرزخية الجغرافية - محط متصوفة المغرب جميعاً في ترحالهم العلمي والتعبدي. والأقلية المغربية في مصر أدت، بهذا المعنى، بداية من القرن الثاني عشر، دوراً جوهرياً عكس اتجاه العطاء الفكري الذي أصبح في الاتجاه الذاهب من المغرب إلى المشرق بدءاً بفلسفة ابن رشد وتصوف ابن عربي، وختماً بفلسفة ابن خلدون والاجتماعية ونظرياته التاريخية.

(٣٣) تكاد الردود التي ألفها ابن تيمية ضد المتصوفة تجعل التصوف نوعين بهذا المعيار. فالمتصوفة المغاربة - ابن عربي وابن سبعين والتلمساني خاصة - هم الذين ركز عليهم ابن تيمية متهماً إياهم بالإباحية ونظرية الوجود المؤسسة لها. والمتصوفة المشاركة قليل ما هم عرضة لنقده إلا تلميحاً.

(٣٤) تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية الحراني، الرد على المنطقيين، تقديم سليمان الندوي (بيروت: دار المعرفة؛ بومباي: [د.ن.])، [١٣٦٨هـ]، ص ٣: «ثم لما كنت بالاسكندرية (وهي محط علماء =

كما ان عمل ابن خلدون لم يكن منحصرأ في المغرب، إذ إن أهم عناصر ثورته حدثت بفضل لقاته مع المشرق، في تونس، مع الجذع المشترك للأسس العملية بين الجديتين، كما تعيبت في المشرق وذلك من وجهين مختلفين^(٣٥).

- فالمضمون الصوفي الذي صارعه ابن خلدون هو، بالأساس، مضمون مشرقي، تحدد في التصوف المشرقي وفي المشرق حتى قبل ارتحال نظرياته إلى المغرب وأعني نظرية الفاطمي والإمامة والولاية المحاكية للنظريات الاسماعيلية^(٣٦).

- والشكل التاريخي الميتاتاريخي مشرقي خصوصاً، إذ إن رده على المؤرخين استهدف مؤرخين جميعهم من المشرق، بل إن الظاهرة التي يفسر بها التاريخ يعتبرها شديدة الوضوح في الطرف المغربي، لكأنها قد عُزلت عزلاً شبيهاً بالفصل بين المتغيرات في التجارب العلمية، فصارت شديدة الوضوح^(٣٧).

وإذاً، فنسبة عمل الفيلسوفين إلى المغرب والمشرق متعادلة، مما يلطف من وصف المغرب بالعقلانية، والمشرق باللاعقلانية أو يدحضه، هذا إذا صححت هذه الصفات، وأمكن حصرها في إحدى الجديتين قطعاً: فالجديلة الرشدية الكلامية ذات عقلانية أرسطية توراتية، والجديلة الإشرافية الصوفية ذات عقلانية أفلاطونية إنجيلية، وفي كل منهما فضالة لا تمحي

=المغرب في ترحالهم العلمي والتعبدي ومركز أكبر الجاليات المغربية)، اجتمع بي من رأيت يعظم المتفلسفة بالتهويل والتقليد (وهذا وصف للرشديين يوّ) فذكرت له بعض ما يستحقونه من التنجيب والتضليل». (٣٥) ما قلناه عن مصر يقال عن تونس أيضاً، فهي برزخ حضاري وجغرافي، بحكم دور الدولة الفاطمية والرحلة العلمية والتعبدية.

(٣٦) ابن خلدون، المقدمة، الباب ٦، الفصل ١٧: «علم التصوف»، ص ٨٧٦: «والذي يظهر أن المتصوفة بالعراق...».

(٣٧) كل المؤرخين الذين ينقدون ابن خلدون من المشرق. ولا يعني ذلك أن مؤرخي المغرب كانوا أفضل منهم. ولكن القصد هو أن الأعلام المؤسسين ينتسبون إلى المشرق.

ويؤكد ابن خلدون أن دور العصبية يئن في المغرب أكثر مما هو يئن في الأندلس، مثلاً، بسبب قرب الأول من البداوة وابتعاد الثانية عنها وقربها من الحضارة، وذلك في رده على بعض المؤرخين: وإذاً فالطرف التاريخي المغربي كان يمثل ظاهرة السياسي كما يعرفها ابن خلدون وهي عرية مما يبرز طبيعتها لكأنها قد عزلت عزل المتغير المدروس في المنهجيات التجريبية: المصدر نفسه، الباب ٣، الفصل ١: «في أن الملك والدولة العامة إنما يحصلان بالقبيل والعصبية»، ص ٢٧٠ - ٢٧١: «وهذا الأمر (الحاجة إلى العصبية) بعيد عن افهام الجمهور بالجملة ومتناسون له، لأنهم نسوا عهد تمهيد الدولة منذ أولها وطلال أمد مرابهم في الحضارة وتعاقبهم فيها جيلاً بعد جيل فلا يعرفون ما فعل الله أول الدولة. إنما يدركون أصحاب الدولة وقد استحسنت صيغتهم ووقع التسليم لهم، والاستغناء عن العصبية في تمهيد أمرهم، ولا يعرفون كيف كان الأمر في أوله وما لقي أولهم من المتاعب، وخصوصاً أهل الأندلس في نسيان هذه العصبية وأثرها لطول الأمد واستغنائهم في الغالب عن قوة العصبية بما تلاشى وطنهم وخلا من العصائب».

من قسيتها كما ذكرنا؛ بل إن كلتا الجديلتين لا يمكن أن توجدا إلا بمقابلتها كريف سالب لها. وذلك أن السلطان السياسي يحتاج دائماً إلى السلطان الروحي المناقض للسلطان الروحي الذي هو من جنسه: السني بحاجة إلى الشيعي والعكس صحيح، وذلك في المشرق والمغرب. فالسلطان السياسي السني بحاجة إلى السلطان الروحي الشيعي (الإشراقي - الصوفي) في المشرق والمغرب، على حدّ سواء، للصمود أمام السلطان الروحي السني (الرشدي - الكلامي)، والسلطان السياسي الشيعي بحاجة إلى السلطان الروحي السني (الرشدي - الكلامي) في المشرق والمغرب، على حدّ سواء، للصمود أمام السلطان الروحي الشيعي (الإشراقية - الصوفية). ومن ثم فالمعادلة واحدة وإن تعاكست حدودها.

ويمكن الآن، بعد تحديد معادلة التساند بين السلطتين الزمانية والروحية، في طرفي الجديلتين، وطبيعة فعل كل منهما في مقابلتها، أن نصّف وضعية العلوم العقلية والنقلية، كما تطورت في الجديلتين، بفضل اندغام الثقافتين (ذات الأساس الفلسفي المستمد من الأفلاطونية المحدثة، وذات الأساس الديني المستمد من الحنفية المحدثة)، وانفصال حدّي كل منهما أفقياً للاتصال عمودياً (انفصال الحد الأرسطي عن الحد الأفلاطوني والحد التوراتي عن الحد الإنجيلي واتصال الأرسطي بالتوراتي والأفلاطوني بالإنجيلي)، أعني في عهد الفصل من تاريخ الفكر العربي (القرنان الثاني عشر والثالث عشر)، حيث تشكلت الوضعية المعرفية التي عالجها فيلسوفانا في القرن الرابع عشر.

فالمعلوم أن كلتا الجديلتين تتضمنان وجهاً فلسفياً متديناً (الإشراق من الأولى، والرشدية من الثانية)، ووجهاً دينياً متفلسفاً (التصوف الثاني من الأولى، والكلام الثاني من الثانية). ولعل الوجه الفلسفي الغالب على الإشراق والرشدية والفضالة الفلسفية الغالبة على التصوف والكلام، هما اللذان سيحافظان على الزاد العلمي ذي الميل الأفلاطوني والأرسطي، أعني العلوم الرياضية الطبيعية، والعلوم المنطقية الطبيعية، والعلوم العملية المحددة للواجبات، والعلوم العملية الواصفة للواقعات. لكن هذا الوجه العملي من العلوم العقلية سيغلب، بحكم منافسة العلوم النقلية له، في عبارتيهما السنتية والشيعية، الصنّف المحدّد للواجبات منها على الجديلة الأولى، والصنّف الواصف للواقعات على الجديلة الثانية.

ولما كان المكمل الديني المتفلسف للإشراق هو التصوف، فإن الموسوعة العلمية التي تتضمنها الجديلة الإشراقية الصوفية ستتألف من العلوم الرياضية الطبيعية، ومقدماتها الميتافيزيقية، وتواليها السحرية والسميائية والتنجيمية، والعلوم التاريخية السياسية المحددة للواجبات ومقدماتها الميتاتاريخية وتواليها النفوذية والحكمية. وكل ذلك سيكون فروعاً من علم التأويل العام للآيات الربوبية التي يمكن حصرها في الموضوعات التالية: القرآن، الميتاتاريخ الروحي، العالم، النفس الإنسانية بما كان ذلك كله تجليات الهية في تلك التعيينات -

الموضوعات التي تمثل العروض الظاهراتي الكوني والتاريخي الشرعي والنفسي.

وينتج من هذا التأليف عودة العلوم العقلية إلى منزلة الفرع من منظومة الممارسات السحرية والرمزية، وعودة العلوم النقلية إلى منزلة الفرع من منظومة الممارسات الأسطورية الرمزية. ومنهما تتألف الآيات الإشرافية الصوفية المؤسسة للسلطانين الزماني والروحي، حيث يختلط الطبيعي وما بعد الطبيعي والتاريخي وما بعد التاريخي في عالم واحد ينقلب فيه الترتيب فيصبح ما يوصف بكونه واقعاً، مجرد قطرة في محيط الخيال الهائج. وقد بلغ الأمر، في هذه الجديلة، إلى مزيج غريب من علم أسرار الحروف، والسمياء الطبيعية والنفسية، والسحر والتأويلات العديدة لحرف القرآن وروحه، أزال كل حد فاصل بين العلمي واللاعلمي، والواقعي والخيالي، والدنيوي والأخروي، والإبداع الأدبي الجمالي والتقرير العلمي.

وقد كاد هذا السلوك أن يؤدي إلى ضياع القدر الضئيل من المعرفة العلمية الموجبة - الرياضي والطبيعي والمنطقي والتاريخي - في هذا المحيط المتلاطم من الأساطير، والرموز، والممارسات السحرية، والسميائية المسيطرة على الأدبيات الإشرافية الصوفية، خصوصاً أن النقد الذي توجهه الجديلة الثانية إلى هذه التوظيفات قد أدى، في أغلب الأحيان، إلى التخلّي عن ذلك القدر الضئيل من المعرفة العلمية الموجبة، لتجنب هذا القدر الكبير من الممارسات التي يعتبرونها خطراً على الدين والدنيا. وفعلاً، فالصدام بين الجديلة الرشدية الكلامية والجديلة الإشرافية الصوفية جعل من السهل اتهام هذه العلوم العقلية، للتهمة البيّنة المتعلقة بمقدّمها وتاليها، اتهاماً كان سيؤدي إلى الحد من تعاطيها، ومن ثم إلى إيقاف نموها، ظناً أن ما آلت إليه، عند أصحابها، ليس عارضاً لها، بل هو من طبيعتها، بحكم مقدّمها التأسيسي، وتاليها الاستثماري، لو لم يحصل الحل الثاني الممكن والتمثل في فصلها عن مقدمها وتاليها، وإعادة تأسيسها تأسيساً جديداً يعتبر مقدّمها وتاليها السائدين في الجديلتين غير ملائمين لها. ولم يكن بوسع هذا الفك بين العلوم ومقدمها وتاليها أن يتم دون ثورة حقيقية تنتهي إلى تغيير نظرية العلم ونظرية الوجود ونظرية العمل ونظرية القيمة. والأوليان تمثلان غرض العمل الفلسفي الذي سيحققه ابن تيمية، والثانيتان غرض العمل الفلسفي الذي سيحققه ابن خلدون.

ولكن ذلك ما كان ليكون ممكناً لو لم يتقدم عليه المأل الذي انتهت إليه الجديلتان، في مجالّي تشابك السلطتين السياسية والعلمية وتشابك العلوم العقلية والنقلية، بما يتقدم عليهما من الأسس وما يتلوها من النتائج. وفعلاً، فرغم المأل الذي وصفنا، لم يبق ما ظل علمياً نظرياً في هذه الممارسات السحرية الرمزية والإبداع الأسطوري العام، وما ظل علمياً عملياً في الممارسات السياسية التي هي من الجنس نفسه، مع ما يصاحبها من عنف أعمى

وصراع دموي بين المذاهب والعصبيات، خاضعاً لمابعد العلوم العقلية الموروثة عن الأفلاطونية الحديثة الهلنستية، ومابعد العلوم النقلية الموروثة عن التوراتية الحديثة الهلنستية. بل تكون، في الجديلتين مابعداً تأسيسياً - وخصوصاً في مرحلة الفصل - اتّخذ فيه العقلي والنقلي اتحاداً قريب الطبعي من الوضعي، والوضعي من الطبيعي، بحيث لم يبق العلم الرياضي بحق، والعمل السياسي بحق خاضعين للواقعية الأفلاطونية أو الأرسطية؛ بل إن جميع العلوم العقلية والنقلية أصبحت مستندة إلى مقدّم تأسيسي وتالي استثماري يوجد في نقطة اللقاء والتوازن الوسطى بين الطبيعي العقلي والوضعي النقلي، وهي نقطة يمكن أن نعتبرها منطلقاً لتحديد نظرية ذرية مطلقة للمعرفة والعمل، بوصفهما مجرد حلول إنسانية اجتهدية بفضل ذرية نظرية للتفسير، أو ذرية عملية للتعبير، وأولاهما أداة للعقل النظري، وأخرهما أداة للعقل العملي؛ وهما أداتان لا يُزعم لهما أي إطلاق أو دلالة ميتافيزيقية وميتاتاريخية، تجعلهما عين الكلبي النظري بما هو طبائع الوجود، أو عين الكلبي العملي بما هو شرائع الوجود، أعني الطبائع والشرائع التي تكون القوانين المطلقة للخلق الإلهي وللشرع الإلهي.

رابعاً: علّة النقد التيميّ والخلدونيّ للوضعية المعرفية

لا يمكننا أن نتصور النقد الفلسفي للأسس النظرية المشتركة بين الجديلتين، وللأسس العملية المشتركة بينهما مجرد حصيلة لموقف شخصي عند ابن تيمية وابن خلدون؛ بل هما نتجان من خصائص التناقذ بين الجديلتين، وبروز إشكاليات المنزلتين النظرية والعملية للكلبي، بوصفهما أساسيّ هذا الربط بين العلوم النظرية والعملية ومابعد الطبيعة ومابعد التاريخ. وقد تدرّج هذا الربط في الانتقال من الواقعية الطبيعية السكونية في الأفلاطونية الحديثة وحديثها، ومن الواقعية الشرعية السكونية في التوراتية الحديثة وحديثها، إلى حركة الذات الربوبية التي تتجوهر بالتجلي في العالم والعلم الطبيعيين والشرعيين والموضوع العالمي الذي يتدوّت بالتفعل في الآله والعلم الطبيعيين والشرعيين، فأوصل الظرف المعرفي إلى التساؤل عن طبيعة هذا الكلبي النظري والعملي، أعني طبيعة المعقول المعلوم، والمعقول المعمول، وشرعية التوحيد بينه وبين الوجود الطبيعي والوجود الشرعي في نفسها. وهو توحيد يزول بمجرد نفي الواقعية الطبيعية التي من شرطها التوحيد بين علم الرب وعلم الإنسان الطبيعيين العقليين، والواقعية الشرعية التي من شرطها التوحيد بين علم الرب وعلم الإنسان الوضعيين النقليين.

وقد حاول ابن تيمية وابن خلدون استخراج خصائص المجال المعرفي الذي درساه من الممارسة الفعلية الجارية فيه. فميز الأول بين الممارسة الفعلية للعلم النظري والمقدّم المؤسس له السائد عند الجديلتين اللتين سيقع تجاوزهما، بمجرد نفي هذه العلاقة بين العلم ومقدّمه المزعوم (عدم التلاؤم بين علم العلماء وأساسه الفلسفي المزعوم عند الجديلتين). وميز الثاني بين

الممارسة الفعلية للعلم العملي والمقدم المؤسس له السائد عند الجديلتين اللتين سيقع تجاوزهما، بمجرد نفي هذه العلاقة بين العمل ومقدمه المزعوم (عدم التلاؤم بين عمل الساسة وأساسه الفلسفي المزعوم عند الجديلتين). لذلك كان مجال بحث الأول المنطق وأساسه الميتافيزيقي؛ ومجال بحث الثاني التاريخ وأساسه الميتاتاريخي؛ وكان حلّ الأول نظريةً جديدةً في المنطق وفي علم الطبيعة الرياضي؛ وحل الثاني نظريةً جديدةً في التاريخ، وفي علم العمران الرياضي^(٣٨).

ومعنى ذلك أن ابن تيمية قد أدرك عدم التلاؤم بين العلم النظري ومقدمه التأسيسي، وأن المقدم الملائم للممارسة العلمية النظرية لا يكون إلاّ الاسمىة النظرية الخالصة، أعني أن طبيعة الفعالية النظرية هي وضع النماذج الرمزية النظرية لا تعدو هذه المنزلة - أعني أنها لا يمكن أن تُعدّ طبائع لما هي نماذج له - وهي دائماً تصورات سادة النظر أو أقويائه^(٣٩)، وذلك في موضوعي النظر: الموضوع الطبيعي والموضوع التاريخي. ولم يكن بإمكانه أن يحدّد هذه الطبيعة الاسمىة الخالصة للفعالية العلمية النظرية لو لم يفهم الفصل بين الماهية والوجود، مما يجعل الأولى - من حيث هي غير الثاني - مجرد اختراع إنساني، بحيث يتولد عنده التمييز بين الماهية في ذاتها، التي هي عين الوجود، والماهية في علم الإنسان، التي هي مجرد اختراع

(٣٨) يجب ألا نفهم بعلم الطبيعة الرياضي ويعلم العمران الرياضي، كحلبين اسميين توصل اليهما فيلسوفانا، المضمون الموجب المرئى لهذين المجالين. فهذا أمر لا يدعيه أحد، بل المقصود شروط تحقيق ذلك. فإذا جعلنا البعد المنطقي من العلم الطبيعي والتاريخي مجرد أداة صورية لا غير، استناداً إلى التوكيد على عدم الاطمئنان إلى المطابقة بين الصوري والمادي، أصبح من الضروري استمداد العلم من أداة جديدة وظيفتها مد الأداة الصورية بالمادة. وهذه الأداة هي بالنسبة إلى الطبيعة المنهج التجريبي، وبالنسبة إلى العمران المنهج التاريخي؛ والأول رياضيات تطبيقية، ما دام ينتهي إلى صياغة المعطى الطبيعي التجريبي صياغة تجعله قابلاً للعلاج الصوري؛ والثاني رياضيات تطبيقية ما دام ينتهي إلى صياغة المعطى العمراني التاريخي صياغة قابلة للعلاج الصوري. وطبعاً فالمعطى الطبيعي التجريبي والمعطى العمراني التاريخي يكونان مضموناً رياضياً موجباً إذا وقع التعامل مع ما هو كمي فيهما. وذلك ما لا يحتاج إلى برهان بالنسبة إلى الطبيعة، ويمكن إبرازه بالنسبة إلى العمران من خلال الأهمية التي يوليها ابن خلدون للعامل الاقتصادي والاحصائي بالمعنى الديمغرافي والاقتصادي والمالي والتجاري في المقدمة.

(٣٩) ابن تيمية الحراني، الرد على المتطققين، ص ١٣ - ١٤: «وحينئذ يقال: كون العلم بديهياً أو نظرياً هو من الأمور النسبية الإضافية مثل كون التضمنة يقينية أو ظنية. إذ قد يتيقن زيد ما يظنه عمرو ويتقنه زيداً من المعاني ما لا يعرفه غيره إلاّ بالنظر، وقد يكون حسياً لزيد من العلوم ما هو خبري عند عمرو. وإن كان كثير من الناس يحسب أن كون العلم المعين ضرورياً أو كسبياً أو بديهياً أو نظرياً هو من الأمور اللازمة له، بحيث يشترك في ذلك جميع الناس. وهذا غلط عظيم وهو مخالف للواقع (...). وكذلك العقليات فإن الناس يتفاوتون في الإدراك فتفاوتاً لا يكاد ينضب طرفاه. ولبعضهم من العلم البديهي والضروري ما يفنيه غيره أو يشك فيه. وهذا يبرهن في التصورات والتصديقات». انظر أيضاً ص ٨٨ - ٨٩: «ومعلوم أن الناس يتفاوتون في قوى الأذهان أعظم من تفاوتهم في قوى الأبدان».

اسمي لا فرق بينها وبين الأسماء المنطوقة والرسوم المكتوبة من حيث الطبيعة والوظيفة^(٤٠) وإذا فطبيعة العلم النظري نفسها انتقلت من علم الطبائع ذاتها إلى ذريعة النماذج النظرية، ومن نشاط المعرفة الساعية إلى إدراك طبيعة الوجود، إلى نشاط المعرفة الساعية إلى وضع علامات للتمييز بين الموجودات ليكون القول حولها ممكناً، من دون الزعم بأن ذلك علم للطبائع في ذاتها^(٤١)

كما يعني ذلك أن ابن خلدون قد أدرك عدم التلاؤم بين العلم العملي ومقدمه التأسيسي، وأن المقدم الملائم للممارسة العلمية العملية لا يكون إلا الاسم العملية الخالصة، أعني أن طبيعة الفعالية العملية هي وضع النماذج الرمزية العملية التي لا تعدو هذه المنزلة - أعني أنها لا يمكن أن تُقدّ قيمياً ذاتية لما هي نماذج له - وهي دائماً إرادات سادة العمل أو أقوىاته^(٤٢)، وذلك في موضوعي العمل: الموضوع الطبيعي والموضوع التاريخي^(٤٣). ولم يكن بإمكانه أن يحدّد هذه الطبيعة الاسمى الخالصة للفعالية العلمية العملية لو لم يفهم الفصل بين الواجب والواقع فهماً يجعل الأول - من حيث هو غير الثاني - مجرد اختراع إنساني، بحيث يتولّد عنده التمييز بين الواجب في ذاته (إن صح أن مثله موجود)، والواجب في علم الإنسان وعمله الذي هو مجرد اختراع اسمي لا فرق بينه وبين الأسماء المنطوقة والرسوم

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٦٨: «وكلامهم (الفلاسفة) إنما يستلزم ثبوت ماهية في الذهن لا في الوجود الخارجي - وهذا لا نزاع فيه ولا فائدة فيه. إذ هذا خبر عن مجرد وضع واختراع إذ يقدر كل إنسان أن يخترع ماهية في نفسه غير ما اخترعه الآخر».

(٤١) المصدر نفسه، ص ٣٩ - ٤٠: «وهذا (تمييز المسمى بالحد) يحصل بالحدود اللفظية تارة وبالوصفية أخرى: وحقيقة الحد في الموضوعين اللفظي والوصفي بيان مسمى الاسم فقط وتمييز المحدود عن غيره لا تصوير المحدود. وإذا كان فائدة الحد بيان مسمى الاسم والتسمية أمر لغوي وضعي، رجع ذلك إلى قصد ذلك المسمى ولغته (...). ومن هنا تفسير الكلام وشرحه إذا أريد به تبين مراد المتكلم. فهذا يبيّن على معرفة حدود كلامه. وإذا أريد به تبين صحته وتقريره فإنه يحتاج إلى معرفة دليل صحة الكلام. فالأول فيه بيان تصوير كلامه لا الموجود الذي يدور حوله الكلام والثاني بيان تصديق كلامه. وتصوير كلامه كتصوير مسميات الأسماء بالترجمة تارة لمن يكون قد تصور المسمى ولم يعرف أن ذلك اسمه، وتارة لمن لم يكن قد تصور المسمى فيشار له إلى المسمى بحسب الإمكان، إما إلى عينه أو إلى نظيره. ولهذا يقال الحد تارة يكون للاسم وتارة يكون للمسمى».

(٤٢) ابن خلدون، المقدمة، المقدمة الأولى: في العمران البشري على الجملة، ص ٧٢-٧٣: «وهذه القضية (إثبات النوبة بضرورة الاجتماع المقضي للشرع الذي يجب أن يكون فوق الإنسان) للحكام غير برهانية كما تراه، إذ الوجود وحياة البشر قد تتم من دون ذلك بما يقرضه الحاكم لنفسه أو بالعصبية التي يقتدر بها على قهرهم وحملهم على جادته».

(٤٣) كيف نتحدث عن موضوع طبيعي للعمل بالإضافة إلى موضوعه التاريخي؟ الواقع إن المقابلة بين الطبيعي والتاريخي قدت معناها عند ابن تيمية وابن خلدون. فالطبيعي نفسه تاريخي من حيث إضافته إلى الإنسان، أما في ذاته فلا دخل للعلم فيه. ولكن لا بأس من توضيح المقصود بالطبيعي هنا. إنه جميع ما ينسب إلى الخلافة البشرية كما يحددها ابن خلدون في: المصدر نفسه، الباب ٦، الفصل ١١: «في أن عالم الحوادث

المكتوبة من حيث الطبيعة والوظيفة^(٤٤). وإذا، فطبيعة العلم العملي نفسها انتقلت من علم الشرائع ذاتها إلى علم النماذج العملية، ومن نشاط المعرفة الساعية إلى إدراك طبيعة الوجود، إلى نشاط المعرفة الساعية إلى علامات التمييز بين الواقعات ليكون القول حولها ممكناً من دون الزعم بأن ذلك علمٌ لشرائع لها من ذاتها قيمٌ ووجود^(٤٥).

ويُبين أن المخترعات الاسمية النظرية، بما هي الفعالية النظرية أو النشاط العلمي النظري الإنساني، والمخترعات الاسمية العملية، بما هي الفعالية العملية أو النشاط العملي الإنساني، ظاهرات اجتماعية إنسانية ذات تاريخ هو تاريخ الفعالية العلمية النظرية والفعالية العملية. ولا دخل للكائنات الوهمية الميتافيزيقية في وضعها (كنظرية العقول - في المعرفة والوجود)؛ بل هي ثمرة الصراع النظري وسيادة أقوياء النظر على غيرهم، والصراع العملي وسيادة أقوياء العمل على غيرهم، مما يجعل نظريات الأولين تُعدّ طبائع للأشياء، وكأنها هي الأشياء في ذاتها، ويجعل عمليات الثانين تُعدّ شرائع للأشياء، وكأنها القيم في ذاتها، ولكنها ليست إلا وليدة تاريخ الصراعيين النظري بين العلماء، والعملي بين الساسة؛ أو بصورة أدق بين المؤسسات النظرية، والمؤسسات العملية المسيطرة على هذين النشاطين، أعني الدولة بما هي مؤسسات السلطة المعرفية، والدولة بما هي مؤسسات السلطة السياسية، وهو ما يبرزه تداخل الجديلتين وتحاضرها الواحدة في الأخرى تحاضراً القسماء الخصماء، كما وصفنا قبل هذا بقليل، في كلا السلطانيين.

لكن اعتبار العلم النظري فعاليةً لاختراع الأسماء الاصطناعية أو الاصطلاحية يجعل العلم نشاطاً اصطلاحياً تواضعياً من جنس اللغة والكتابة، ويقضي إستمولوجياً مقابلة، تمام المقابلة، لما هو سائد في الجديلتين الإشراقية الصوفية والرشدية الكلامية^(٤٦). وهذه

=الفعالية إنما يتم بالفكر، ص ٨٣٩ - ٨٤٠: «استولت أفعال البشر على عالم الحوادث بما فيه فكان كله في طاعته وتسخيره. وهذا معنى الاستخلاف المشار إليه في قوله تعالى {إني جاعل في الأرض خليفة}». ويعني بذلك سيطرة الإنسان التاريخية بالعقل النظري والعملي على الطبيعة (انظر: المصدر نفسه، الباب ٥، الفصل ١: «في حقيقة الرزق والكسب وشرحهما»، ص ٦٧٨ - ٦٧٩).

(٤٤) ويرى ذلك عند حديث ابن خلدون عن ولع المغلوب بتقليد الغالب فلأن منه أن ما غلبه به غالبه هو القيمة الذاتية الكلية لسلوكه فيكني محاكاته للصبوررة غالباً مثله، في حين أن القيمة الكلية المجردة التي يحاكيها المغلوب مجرد أصداف خاوية.

(٤٥) مفهوم الشرائع في ذاتها لا معنى له، بل هو متناقض؛ إذ الشريعة هي ما وضعه المشرع. وهذا المشرع هو القادر على فرض تشريعه إلهاماً كان أو إنساناً. فإذا صح أن الإله يشرع في التاريخ الإنساني، فتشريعه هو إرادة الأقوياء لا غير.

(٤٦) وإذا فنحن أمام نوعين من الوضع، مطلق ونسبي، إلهي وإنساني:

- الوضع الإلهي للطبيعة وللشريعة بما هي مخلوقات على صفات أرادها الله، وليست ذاتية للموصوفات.
- الوضع الإنساني لعلمهما وللعمل بحسب هذا العلم وهما علم وعمل اجتهادان لا يزعمان أنهما عين =

الإبستمولوجية لا يمكن أن تكون إلا تاريخية. وسنحاول دراستها بالقياس إلى مقابلتها السائدة على الجديلتين. وإذا كان ابن تيمية قد حدد طبيعة هذه الإبستمولوجية، فإن ابن خلدون سيحاول الشروع في تحقيقها^(٤٧).

كما ان اعتبار العلم العملي فعاليةً لاختراع القيم الاصطناعية أو الاصطلاحية، يجعل العمل نشاطاً اصطلاحياً تواضعياً من جنس اللغة والكتابة، بما هي حصيلة وضع القيم الدلالية في الصراع بين المتواصلين. ويقضي ذلك أكسيولوجية مقابلة، تمام المقابلة، لما هو سائد في الجديلتين. وهذه الأكسيولوجية لا يمكن أن تكون إلا تاريخية. وسنحاول دراستها بالقياس إلى مقابلتها السائدة على الجديلتين. وإذا كان ابن خلدون قد حدد طبيعة هذه الأكسيولوجية، فإن ابن تيمية قد حاول، قبله، الشروع في تحقيقها^(٤٨). وقد اعتبرها ابن خلدون فعالية التمدين، أو تكوين الدول وخلق القيم والتشريعات التي ينتظم بها العمران البشري^(٤٩)، جاعلاً منها موضوعاً لعلم اجتماع السياسة.

وهكذا نشأ موضوعان جديدان، هما: علم تاريخ العلم واجتماعه، وعلم تاريخ العمل واجتماعه، بما هما نشاطان وضعيان ينتجان من فعالية الإنسان النظرية وفعاليتها العملية، ولا دخل للسماء بمعناها الفلسفي العقلي، ولا بمعناها الديني النقلي فيهما وجوداً وعلماً. ويُن أن هذه الإبستمولوجية الجديدة، وما يصحبها من أكسيولوجية عند ابن تيمية، تقتضي أن يدور الصراع مع الجديلتين في المجال المشترك بينهما، بوصفه العلم الذي يمثل مصدر المقدم

= الوضع الإلهي للطبيعة وللشريعة، بل ما أصابه الاجتهاد الإدراكي لهما وليس وراء ذلك ما يتجاوز الإنسان، إذ إن ابن خلدون ينفي أن يكون للشريعة باطن يحتاج إلى سلطة تأويل معصومة.

(٤٧) إذا كان العلم مؤلفاً من موضوعات إنسانية فإن هذه الموضوعات تصبح بالضرورة تراكمية وتطورية ومن ثم فهي تاريخية، وهي لا تنقسم إلى صادق وكاذب، أو حق وباطل، بل إلى ملائم وغير ملائم للفرص من العلم. إنها إذاً من جنس مدونة القوانين بالمعنى الحقوقي للكلمة، بل هي من جنس النظرية القانونية في علاقتها المزدوجة بالمدونات المكتوبة بالوضع التشريعي والمدونات المكتوبة بفقه القضاء الحكمي: إذاً مشروع، ومنظر، وقاض، وثلاثتهم يجتهدون لصياغة مادة هي التوازن بين المتقاضين. وهذا العمل صار عند ابن خلدون مادة لتاريخ المؤسسة التعليمية، والمادة العلمية، وأدوات التعليم، وأدوات العلم، ونقد ذلك كله من حيث الملاءمة وعدمها، وليس من حيث الصدق والكذب.

(٤٨) وذلك هو مضمون منهاج السنة الذي برّد فيه علي جمال الدين ابن منصور الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر الحلي الشيعي صاحب منهاج الكرامة في معرفة الإمامة: وفيه يبين مفهوم الحل والعقد مرجعاً إياه إلى ما يماثل نظرية الشوكة الغزالية ونظرية العصية الخلدونية.

(٤٩) وقد حددها ابن خلدون في جل فصول الأيواب الثلاثة الأولى من المقدمة وخاصة في محاولاته الساعية إلى دراسة تكوينية السياسي والدولة (الباب الثاني) والمقدمات الأخيرة من الكتاب الأول: الرابعة والخامسة والسادسة) ودراسة تكوينية هيكلية الدولة نشأة وانتحلالاً (الباب الثالث)، وكذلك في محاولاته دحض النظرية الامامية، ونقد محاولات الثورة من دون شروطها، وأخيراً في رفضه حاجة الاجتماع والسياسي إلى الديني وجوداً وقيماً، رغم ما له من دور مساعد فيهما رداً على الفلاسفة الساعين إلى إثبات النبوة بهذه الحاجة.

التأسيسي عندهما، أعني أحد البديلين الممكنين لنظرية المعرفة والوجود في الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة بعد الانفجار: علم نفس المعرفة بما هو نموذج مابعد الطبيعة ومابعد التاريخ في الجديلة الإشراقية الصوفية، وبما هو نموذج الطبيعة والتاريخ في الجديلة الرشدية الكلامية. لذلك كان صراع ابن تيمية مع الإشراق والتصوف والرشدية والكلام صراعاً واحداً حول نظرية المعرفة والمنطق (ونظرية العمل والتاريخ بالتبعية)، بوصفهما نموذجاً ميتافيزيقياً وميتاتاريخياً عند الأولين، ونموذجاً طبيعياً وتاريخياً عند الثانيين. وهو صراع انتهى إلى إرجاع علم النفس المعرفي (والعملي) إلى حجمه الطبيعي، أعني إلى علم يفسر الشروط العضوية لنشاط نفسي اجتماعي هو اختراع الأسماء النظرية (التصورات)، والأسماء العملية (القيم) في المجتمع الإنساني. وهي مخترعات لا يمكن أن تتحول إلى حقائق مطابقة لطبيعة العلم والعمل الإلهيين، والاستعاضة منه بعلم أكثر منه قدرة على تفسير طبيعة الفعالية الإنسانية: أعني تاريخ النشاط الوضعي للأسماء العلمية النظرية والأسماء العلمية العملية بما هو نشاط اجتماعي بالطبع.

كما إن الأكسيولوجية الجديدة والإبستمولوجية المصاحبة لها عند ابن خلدون تقتضي أن يدور الصراع مع الجديلتين في المجال المشترك بينهما، بوصفه العلم الذي يُمثّل مصدر المقدم التأسيسي عندهما، أعني أحد البديلين الممكنين لنظرية العمل والقيمة في الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة بعد الانفجار: علم نفس العمل بما هو نموذج مابعد التاريخ ومابعد الطبيعة في الجديلة الإشراقية الصوفية، وبما هو نموذج الطبيعة والتاريخ في الجديلة الرشدية الكلامية. لذلك كان صراع ابن خلدون مع الإشراق والتصوف والرشدية والكلام، صراعاً حول نظرية العمل والتاريخ (ونظرية العلم والمنطق بالتبعية)، بوصفهما نموذجاً ميتافيزيقياً وميتاتاريخياً عند الأولين، ونموذجاً طبيعياً وتاريخياً عند الثانيين. وهو صراع انتهى إلى إرجاع علم نفس العمل (والنظر) إلى حجمه الطبيعي، أعني إلى علم يفسر الشروط العضوية لنشاط نفسي اجتماعي هو اختراع الأسماء العملية (القيم) والأسماء النظرية (التصورات) في المجتمع الإنساني، وهي مخترعات لا يمكن أن تتحول إلى حقائق مطابقة لطبيعة العلم والعمل الإلهيين، والاستعاضة منه بعلم أكثر منه قدرة على تفسير طبيعة الفعالية الإنسانية: أعني تاريخ النشاط الوضعي للأسماء العملية (القيم) والأسماء العلمية (النظريات). وهو نشاط اجتماعي بالطبع.

والخصيلة من الاستعاضتين جعلت الفعالية النظرية والفعالية العملية، فضلاً عن فقدانها الدور الأنطولوجي الذي كان منسوباً إليهما، أعني مطابقة علم الإله وعمله، ومن ثم طابع الأشياء وقيمها الذاتية، تصبح ذات آليات اجتماعية رمزية لا تستغني عن شروطها العضوية نفسها؛ ولكنها لا ترتد إليها، ولا يمكن تفسيرها بنظرية العقول (الفعال والمنفعل والمكتسب... إلخ)، بل إن تفسيرها لا يكون إلا بالصراع النظري بين العقول الواضحة

لتصوراتها على أنها الحقيقة - في حين أنها مجرد مواضع نظرية - والإرادات الواضحة لإراداتها على أنها القيمة - في حين أنها مجرد مواضع عملية. وبذلك يبرر مجالان لم يكن لهما وجود: صراع القوى النظري لفرض التصورات النظرية التي تصبح، بحكم توازن القوى العقلية في المجتمع، طبائع للأشياء، وصراع القوى العملي لفرض الإرادات العملية التي تصبح، بحكم توازن القوى الإرادية في المجتمع، شرائع للأشياء. ويمكن أن نطلق على الأول - بما هو وضع للاصطلاحات الرمزية نماذج للنظر - اسم الفعالية الرياضية؛ وعلتها، بما هي فعالية رياضية، هو المنطق. ويمكن أن نطلق على الثاني - بما هو وضع للاصطلاحات الرمزية نماذج للعمل - اسم الفعالية السياسية؛ وعلتها، بما هي فعالية سياسية، هو التاريخ. وبذلك نجد الرقعة الجديدة للإبستمولوجية الاسمية كما تحددت في أعمال ابن تيمية وابن خلدون: الفعالية المخترعة للنماذج الرمزية أو الرياضيات، ثم علمها أو المنطق؛ والفعالية المخترعة للتشريعات أو السياسات، ثم علمها أو التاريخ. فتكون نسبة المنطق إلى الرياضيات كنسبة التاريخ إلى السياسات، وتكون الرياضيات عمل النظر والمنطق علمه؛ والسياسات عمل العمل، والتاريخ علمه.

خامساً: مفارقات الموقفين التيمي والخلدوني

والغريب أن كلا الفيلسوفين يعتبر تحديده الاسمية التي نسبناها إليه ملائماً للعقيدة الإسلامية، مما يضعنا أمام تساؤل محير، مصدره المفارقتان التاليتان اللتان تحتاجان إلى إيضاح، قبل وصف الضرورة العقلية التي أوصلت إلى هذا المقدم الفلسفي للعلم والعمل في محاولتي ابن تيمية وابن خلدون.

— **المفارقة الأولى، هي:** كيف يمكن التوفيق بين هذا التصور للتشريع الإنساني الفاقد للمزاعم الميتافيزيقية في النظر والمزاعم الميتاتاريخية في العمل، والإدعاء بأن ذلك موافق للشريعة الإسلامية؟ فهل التشريع الإسلامي النظري والعملي هو بدوره فاقد المدى الميتافيزيقي والميتاتاريخي، فلا يكون إلا تشريعاً إنسانياً وضعياً؟ كيف نفهم الايمان بسماوية الشريعة الإسلامية والقول بمطابقتها لعلم وعمل لا يتجاوزان الوضع الإنساني؟ كيف يطابق التاريخي في النظر والعمل المطلق الديني؟

— **المفارقة الثانية، هي:** إذا كانت الماهية المغايرة للوجود والواجب المغاير للواقع من اختراع الإنسان، وإذا كانت الماهية في ذاتها هي الوجود عينه وكان الواجب في ذاته هو الوقوع عينه، فهل يمكن لنا أن ندرك غير الماهية والواجب المخترعين، فيكون لنا علم وعمل مطابقان للوجود والوقوع في ذاتهما، وتعود بذلك إلى الجديلتين الإشرافية الصوفية والرشدية الكلامية؟ وكيف ذلك؟ وهل يكون العلم المطابق للوجود والعمل المطابق للوقوع، أي الطبيعة

والتاريخ، هما غاية معيارية يقاس بها العلم والعمل المخترعان من دون أن تكون هذه الغاية حاصلّة، بل الحاصل هو عدم المطابقة بين المخترع من النظريات والقيم والوجود والوقوع كفارقٍ محوِّك نحو هذه الغاية؟ ولكن ألا يصبح معيارُ فهم الطبيعة وفهم التاريخ (أو الشريعة) هو مجرّاهما الذي يبقى ما اخترعه من نماذج نظرية وعملية رهينَ مطابقته، فلا يتحول أبداً إلى بديلٍ منهما نُجوهره ونحوّله إلى طبائع وشرائع في ذاتها، ثم نُجمّدُها، ولا نسعى إلى تقريبها من موضوعها بجعلها دائمة المراجعة؟ ألا يصبح الصراع بين واضعي المخترعات التفسيرية للطبيعة، والمخترعات التأويلية للتاريخ صراعاً بين منظومات ذرية لتقريب الماهية المخترعة من الوجود، والواجب المخترع من الوجود، ما أمكن ذلك، وللابتعاد عن ماهية مطلقة، وواجب مطلق يكونان مابعداً للوجود وللوقوع، كما هو الشأن في الجديلتين؟

ولكن هل يبقى عندئذ للمطلق النظري والعملي في الدين أي وجود؟ هل يمكن أن يكون موقف ابن تيمية وابن خلدون مستنداً إلى غير النفي الضمني لكل مطلق ديني نظرياً كان أو عملياً، إذا كانا يطابقان بين فلسفتيهما وما في الدين، وينسبان إلى فلسفتيهما الطابع النسبي والتاريخي والتطوري جاعلين من نظريات العلم وقيم العمل مصنوعات تواضعية يحددها توازن القوى المعرفية، أو السياسية في المجتمع؟ إذا كان العلم ميزاناً قوى نظرية، والعمل ميزاناً قوى عملية، فهل الشريعة السماوية تقتصر على مجرد الدعوة إلى قبول هذين الميزانين، فيصبح واقعهما واجباً، ولا تشريع في النظر والعمل إلا ما يحدث في تاريخهما؟ كيف يصبح العقل الإنساني، بما هو تشريع نظري، خاضعاً للوجود الطبيعي، وبما هو تشريع عملي، خاضعاً للوقوع التاريخي، فيكون كلُّ ما خالف الوجود من الماهية والوقوع من الواجب، مجرد مُواضعات، ويبقى، مع ذلك، للعلم المتعالي، وللعمل المتعالي المنزّلين من السماء وجود، بل ومطابقة لهما؟ أم إن ذلك هو الفهم الوحيد لخاصية حُتم الوحي، ولنظرية الدين اللتين تميز بهما الرسالة الإسلامية؟

إذا كان «صريح العقول» لا يعارض «صحيح المنقول»^(٥٠)، وكان المعقول من وضع الإنسان واختراعه^(٥١)، فكيف نفهم عدم التعارض هذا؟ هل تراه يعني أن ما لا يلائم صريح

(٥٠) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق محمد رشاد سالم، مكتبة ابن تيمية، المؤلفات؛ ٣ (القاهرة: مطبعة دار الكتب، ١٩٧١)، ص ١٤٧: «ولا ريب أن بعض الناس قد يعلم بقله ما لا يعلمه غيره، وإن لم يمكنه بيان ذلك لغيره. ولكن ما علم بصحيح العقل لا يتصور أن يعارضه الشرع البتة، بل المنقول الصحيح لا يعارضه مقول صريح قط.» ١٤

(٥١) متى يتطابق معيار صحة النقل ومعيار صراحة العقل؟ والأول منهجه التاريخ، والثاني منهجه المنطق؟ كيف يصبح ما هو من اختراع الإنسان (المعقول) وما هو من اختراع الإله (المنقول) متطابقين؟ كيف يتطابق الوضعان؟ هنا نفهم المقصد من المعيار الموضوع الذي أشرنا إليه في الهامش السابق: عدم المعارضة وليس المطابقة. =

المعقول ليس بصحيح المنقول، ومن ثم يكون الأول معياراً للثاني، إذا توافر شرط إدراك الصريح من المعقول (أعني الأداة المنطقية) فيصبح ابن تيمية اعتزالياً؟ أم تراه يعني أن ما لا يلائم صحيح المنقول ليس بصريح المعقول، ومن ثم يكون الثاني معياراً للأول، إذا توافر شرط إدراك صحيح المنقول (أعني الأداة التاريخية) فيصبح ابن تيمية حنبلياً؟ أم إن الأمر واحد فيكون الاعتزالي حنبلياً والحنبلي اعتزالياً؟

وإذا كان «الأمر الشرعي» قل أن يخالف «الأمر الوجودي»^(٥٢)، بل هو لا يخالفه أبداً^(٥٣)، فكيف نفهم عدم المخالفة هذا، إذا كان المقصود بالأمر الوجودي ما يحدث في التاريخ فعلاً كما تعلمه، وكان علمنا إياه من وضع الإنسان واختراعه وليس وحياً يوحى؟ هل تراه يعني أن ما لا يطابق علمنا بالأمر الوجودي في التاريخ ليس من الأمر الشرعي المتعلق به، ومن ثم يكون الأول معياراً للثاني، إذا توافر شرط إدراك الأمر الوجودي (أعني الأداة التاريخية)، فيصبح ابن خلدون اعتزالياً؟ أم تراه يعني أن ما لا يطابق الأمر الشرعي المتعلق بالتاريخ ليس من علم الأمر الوجودي في التاريخ، ومن ثم يكون الثاني معياراً للأول، إذا توافر شرط إدراك الأمر الشرعي المتعلق بالتاريخ (أعني الأداة المنطقية) فيصبح ابن خلدون حنبلياً^(٥٤).

= وهذا المعيار السلبي عدم المعارضة هو الذي يولد الهامش المساعد على الإبقاء على العلم والدين، في غياب إطلاق الفلسفة التي صارت اجتهادية، وإطلاق الدين الذي انتهت فيه العصمة مع ختم الوحي. فالصدام بينهما يطفئه التشكيك في صحة المنقول المعارض للعقل الصريح، والتشكيك في صراحة المعقول المعارض للنقل الصحيح. ما صح من النقل وما صرح من العقل - وهي أمور قليلة يتشارك فيها - ينعدم فيهما التعارض، وما لا يشتركان فيه لا معنى للحديث عن التعارض بخصوصه. وهو ما يجعل مجال العقل مفتوحاً في كل ما ليس فيه منقول صحيح، ومجال النقل مفتوحاً في كل ما ليس فيه معقول صريح؛ والأول عمدته علم التاريخ؛ والثاني علم المنطق.

(٥٢) ابن خلدون، المقدمة، الباب ٣، الفصل ٢٦: «في اختلاف الأمة في حكم هذا المنصب وشروطه»، ص ٣٤٧: «وقل أن يكون الأمر الشرعي مخالفاً للأمر الوجودي».

(٥٣) أبو عبد الله محمد بن علي بن الأزرقي، بدائع السلك في طبائع الملك، تحقيق محمد عبد الكريم (تونس؛ ليبيا: الدار العربية للكتاب، [د.ت.])، المقدمة الثانية، الفاتحة العاشرة، ص ٩٧: «قلت وهذا تقرير في غاية الحسن (إشارة إلى قوله ابن خلدون التي أوردناها في الهامش السابق لتعليل القرشية شرطاً في الخليفة يردها إلى العصبية) ونهاية البراعة والتحقيق: وقوله: «وقل أن يكون الأمر الشرعي مخالفاً للأمر الوجودي بل لا يكون كذلك البتة»، ثم يضيف هذا المبدأ الأساسي: «وقاعدة أن كل أصل علمي يتخذ إماماً في العمل فشرطه أن يجري العمل به على مجاري العادات في مثله وإلا فهو غير صحيح شاهد لذلك» (ص ٩٧).

(٥٤) نجد المعيارين مستعملين في: المقدمة، ص ٦١:

- ففي تمييزه بين التجريح والتعديل والمنهج التاريخي في المقدمة الأولى من الباب الأول، يقول ابن خلدون: «ولقد عدّ أهل النظر من المطاعن في الخبر استحالة مدلول اللفظ وتأويله بما لا يقبله العقل» (ص ٦١).
- وفي إشارته للمطابقة بين الوجودي والشرعي - خاصة إذا كان قصده كما أطلقه ابن الأزرقي - فإن =

هل معنى ذلك أن ما يخالف الوجود التاريخي ليس شرعياً، ومن ثم يصبح العقل العملي معياراً للشرعيات المتعلقة بالتاريخ بشرط توافر الأداة العلمية، أعني المنهج التاريخي الذي يستهدفه الإصلاح؟ وهل معنى ذلك أن ما لا يلائم صريح المعقول ليس شرعياً ومن ثم يصبح العقل النظري معياراً للشرعيات المتعلقة بالطبيعة بشرط توافر الأداة العلمية، أعني المنهج المنطقي الذي يستهدفه الإصلاح؟ ماذا يبقى بعد ذلك من الشرع المنزّل؟ هل يرى ابن تيمية أن الاعتبار بما هو احتكام إلى الطبيعة يوصل إلى ما لا يناقض الشرعية، بمجرد أن تكون الأداة المنطقية، كمنهج، سليمة، فاقدة كل مزاعم ميتافيزيقية تعطي للأداة دوراً معيارياً؟ وهل يرى ابن خلدون أن الاعتبار بما هو احتكام إلى التاريخ يوصل إلى ما لا يناقض الشرعية، بمجرد أن تكون الأداة التاريخية، كمنهج، سليمة وفاقدة كل مزاعم ميتاتاريخية تعطي للأداة دوراً معيارياً؟ ألا يكون منهج الدعوة والوعظ القرآنيين المستندين إلى مصدري الاعتبار (الطبيعة والنفس - والتاريخ والشرع) منطلقاً فعلياً لهذه المحاولة الإصلاحية التي لم يضاف إليها الفيلسوفان إلا الحد من مزاعم الأداتين وحصرتها في دورهما الذريعي؟ فيكون المنطق والتاريخ أداتي منع علمنا للطبيعة والتاريخ من التحول إلى مابعد طبيعة ومابعد تاريخ، يزعمان أنهما عين الحقيقة والقيمة، ويصبحان بديلاً من الدين، عوض أن يكونا مجرد ذرائع إنسانية لإدراك الطبيعة والتاريخ؟ أم إن الاستناد إلى هذين المصدرين ليس إلا مجرد تبرير بعدي لثورة فلسفية ضد الجديلتين، احتاج صاحباهما إلى السند الديني، رغم أن ثورتها تعني بالفعل نهاية كل دين في النظر والعمل، وبداية النظر العلمي التاريخي، والنظر العملي التاريخي؟ ذلك ما اعتبرناه مصدراً للمدرسة الاسمية، خصوصاً إذا لم ننس أن جميع الفرق في عهدي الوصل (المشائية والصفوية والكلام والتصوف الأولان) والقصل (الرشدية، والكلام الثاني والإشراقية والتصوف الثاني)، تلجأ إلى هذا الدليل الثقلي كسند لتأويلاتها المتقابلة والمتنافية. وهل يكون السند الديني لهذه المواقف الفلسفية مجرد هندام تبريري لا يعني، إطلاقاً، أنه المحمّد للحلول المقترحة في مجال تمديد المنزلة التي يشغلها الكلبي النظري وطبيعة الماهيات، والكلبي العملي وطبيعة الواجبات أو القيم، بل هو مجرد أسلوب تبليغي وتعبيري يتنازع الجميع على قدرته التوسيطية بين مضمون النظريات والمتلقين لها من الرأي العام الشعبي؟

= الشرعي يصبح ذا فائدة تاريخية بمجرد فهم نضبه وتحليله منطقياً مما يجعل أحداث التاريخ وحقائقه من جنس أحداث الفقه في خضوعهما للأحكام لكون واضح الحدث وواضح الحكم واحداً، أعني الإرادة الخالقة والأمر. لكن هنا نادراً ما يرد في المقدمة، وهو يرد وروده في بدائع السلك كالعالم الموازي (الشرعي) المولد للعلم العقلي المتقدم عليه: وفي ذلك يكمن سر الثنائية في هذا الكتاب، أعني الثنائية الواضحة أو بصورة أدق الواضحة للثنائية عينها في المقدمة.

سادساً: النقلة من الذاتية اللاهوتية إلى الذاتية الناسوتية

لم يبقَ إذاً إلا أن نبحث في كيفية حدوث النقلة من الذاتية اللاهوتية المتعالية التي تموضع في الوجود العالمي الطبيعي (الكلّي الطبيعي المتحرك موضوع النظر)، وفي الوجود الشرعي (الكلّي الشرعي المتحرك موضوع العمل)، ومن الموضوعية العالمية المتعالية التي تذبذبت في العلم الإلهي والإنساني (الكلّي الطبيعي المتحرك موضوع النظر)، وفي العمل الإلهي والإنساني (الكلّي الشرعي المتحرك موضوع العمل)، أعني من منزلة الكلّي في الجدليتين الإشراقية الصوفية والرشدية الكلامية^(٥٥)، إلى الذاتية الإنسانية التي تذبذبت وتموضع بالفعالية النظرية (ابن تيمية) وبالفعالية العملية (ابن خلدون) والتي يكون تذوتها إنشاءً للموضوعات أو المخترعات النظرية والعملية (أعني النظريات والقيم) وتموضعها تحقيقها التقني الاجتماعي والسياسي الاجتماعي. فيكون هذا التذبذبت والتموضع تكويناً للنسيج التاريخي للحضارة الإنسانية بما هي إنسانية لا يزعم لها أدنى مدى ميتافيزيقي أو ميتاتاريخي. وبصورة أيسر للفهم يكون السؤال: كيف تمت النقلة من التوحيد بين الطبيعة ومابعداها والتاريخ ومابعداها في الجدليتين إلى الفصل بينهما فصلاً أحدث للإنسان بما هو إنسان هامشاً من الفعالية في النظر والعمل للذين ليسا مردودين إلى طبائع الأشياء وقيمها في ذاتها، من دون أن يعتبراً ضلالاً أو خطأ، بمعنى الابتعاد عن الحقيقة الإلهية، أو عن الحقيقة بمجرداها؟ كيف أصبح للتاريخية الدنيوية في النظر والعمل استقلاليتها عن المابعد تاريخية الأخروية فيهما بما هما عين مابعد الطبيعة ومابعد التاريخ؟ ذلك هو جوهر التساؤل عن طبيعة المنزلة

(٥٥) وقد توسّطت بين هذا التعالي الربوبي والعالمي الذي أدخل الحركة على الكلّي، من دون إزالة الواقعية الطبيعية والشرعية والمرحلة التي اعتبرناها مرحلة اسمية، نظريات وحدة الوجود أو وحدة الشهود التي تتعين معرفياً في الإنسان الكامل كولي، أو إمام، أو في الإنسان عامة، بما هو مختصر الكون، أو في الفيلسوف، والتي، بما هما متصلان بالعقل الفعال أو بالروح القدس، وكلها محاولات لبلوغ الذاتية الإنسانية بما هي مؤسسة للعلم والعمل دون جدوى، إذ هي ظلت - بحكم الواقعية - تبحث عما يستند إليه هذا التأسيس: فلم يكن غير حلول الرب في الإنسان، أو تبليغه الرسالات، أو برفض الواقعية والتسليم بأن هذا العلم والعمل ليسا حقائق الأشياء وقيمها كما هي في ذاتها، بل هي حقائقها وقيمتها بالإضافة إلى الإنسان، من دون أن ينفي عنها ذلك سلامتها كما يقول ابن خلدون: «ولا تتفق بما يزعم لك الفكر من أنه مقتدر على الإحاطة بالكائنات وأسبابها. وأعلم أن الوجود عند كل مدرك في بادئ رأيه أنه منحصر في مداركه لا يعدوها. والأمر في نفسه بخلاف ذلك؛ والحق من ورثته (...) ولو سئل الحيوان الأعجم ونطق لوجدناه منكراً للمعقولات وساقطة لديه بالكلية. فإذا علمت هذا فلفل هناك ضرباً من الإدراك غير مداركنا، لأن إدراكنا مخلوقة محدثة، وخلق الله أكبر من خلق الناس، والحصر مجهور والوجود أوسع نطاقاً من ذلك (...)، وليس ذلك بقادح في العقل ومداركه، بل العقل ميزان صحيح فأحكامه يقينية لا كذب فيها. غير أنك لا تطعم أن تزن به أمور التوحيد والآخرة وحقيقة النبوة، وحقائق الصفات الإلهية». المصدر نفسه، الباب ٦، الفصل ١٠: «علم الكلام»، ص ٨٢٤ - ٨٢٥.

الاسمية للكلي النظري والعملية في الفلسفة العربية، كما أصبحت عند ابن تيمية وابن خلدون.

وطبعاً، فإن هذا السؤال يتحلل إلى سؤالين أحدهما شرط له والثاني مشروط به.

فأما السؤال الأول، فهو: هل كان من الممكن لمثل هذا الإدراك أن يحصل لو بقيت الواقعية محدّدة لمنزلة الكلي النظري تحديداً يجعل المدرك طبيعة واقعية قائمة الذات، إما مفارقة أو محايدة للأعيان المعقولة، ومنزلة الكلي العملي، تحديداً يجعل المدرك العملي قيمة واقعية قائمة الذات، إما مفارقة أو محايدة للأعيان المعمولة؟

وأما السؤال الثاني، فهو: هل من الممكن، بعد وضع حدّ للواقعية، أن يبقى شيء ما يفرق بين موضوع النظر وموضوع العمل من حيث الطبيعة؟ أم أن العلوم النظرية والعلوم العملية تصبح، كما يقتضي ذلك زوال الواقعية، عمليتين اجتماعيتين تاريخيتين من طبيعة واحدة هي الفعالية العقلية الناظرة والعاملة في الوقت نفسه، والتي لها بُعدان: بُعد صوري خالص، يحدد النماذج التفسيرية (النظر) والتأويلية (العمل)، وبعد مادي خالص يتعلق بشروط تطبيق تلك النماذج ووسائله؟ فيصبح العلم والعمل خاضعين لأرغانونين متعامدين: أحدهما يتعلق بمنطق النماذج الصورية للنظر والنماذج الصورية للعمل، والآخر يتعلق بمنطق صياغة الموجودات الطبيعية لكي تصير قابلة للعلاج بالأول، وصياغة الموجودات التاريخية لكي تصير قابلة للعلاج بالثاني. ويمكن أن نطلق على الأول اسم المنطق، وعلى الثاني اسم المنهج؛ والأول رمزي خالص، والثاني تقني آلي في الطبيعة، وتقني رسدي إحصائي في التاريخ. الأول يجمع المعطيات ويصوغها صياغة تجريبية علمية، والثاني يجمع المعطيات ويصوغها صياغة توثيقية علمية. فتكون نسبة الوثائق رسداً وجمعاً وتحقيقاً إلى التاريخ العلمي كنسبة التجارب رسداً وجمعاً وتحقيقاً إلى الطبيعة العلمية. ويكون منطق النماذج الصورية لمعالجة ما توفره الوثائق في العمل، ومنطق النماذج الصورية لمعالجة ما توفره التجارب في النظر، البعد الصوري من العمل والنظر، والتجارب والوثائق البعد المادي منهما، ولا فرق بينهما إلا ما وصفنا.

وفعلاً، فالمقابلة الأنطولوجية بين النظر والعمل، في الفلسفة التي تستند إلى منزلة واقعية للكلي النظري والعملية، تستمد شرعيتها، من كون العلم العملي فيها كان مقتصرأ على ما يُرد من الشرائع إلى الطبائع، أعني أن السياسة والتاريخ - العمل الإنساني بما هو موضوع علم - لا يقبلان النظر العلمي إلا بما فيهما من طبيعي، أي بما فيهما من طبيعة النفس الإنسانية بما هي طبيعة تتضمن المدنية بالطبع. وكل ما لا يرد إلى هذه المدنية بالطبع لا يكون قابلاً للعلم، ومعرفته مجرد فن يحتاج إلى مهارة هي مهارة الفكر المتعامل مع

الواردات على حدّ تعبير الفارابي^(٥٦). لذلك فالتاريخ منافٍ للعلم بإطلاق^(٥٧). والعلم المدني الفلسفي لا يتجاوز ما يرتد إلى الطبيعة الإنسانية، بما هي ذات خاصية تسمى، في الإستمولوجية الأرسطية، خاصية القوى العقلية، المؤسسة للاختيار^(٥٨). لذلك فلا عجب إذا كان التاريخي لا يُعلم منه إلا ما يستثني التاريخية، أعني الماهيات والواجبات، لا الوجودات والوقوعات التي تتميز بخاصية اللاتناهي والاتحد غير القابل للحصر العلمي في إستمولوجية الطبائع.

أما بعد زوال واقعية الكلي النظري والكلي العملي، فإن الكلي بضريبه يصبح أمراً وضعياً غير طبيعي، فلا يختلف عندئذٍ النظري عن العملي، إذ كلاهما مجرد مواضعة إنسانية، أولهما مواضعة نظرية للتفسير، والثانية مواضعة عملية للتأويل. الأول قيمة نظرية، والثاني نظرية عملية، وكلاهما ضرب من الإرادة: إحداهما تصورية، والثانية شوقية؛ وهما حصيلة صراع بين الإرادات الناظرة أو الإرادات العاملة. والفرق الوحيد بين الإرادة الناظرة والإرادة العاملة يعود إلى الغايات وليس إلى طبيعة الذرائع النظرية والذرائع العملية التي اخترعها الوضع النظري للنظريات أو الوضع العملي للعمليات (أو القيم أو الوصف القيمي للأشياء بحسب إرادة الأقوياء بلغة ابن خلدون، في رده على ابن سينا)^(٥٩). والإرادة الناظرة تنطبق على الطبيعة والتاريخ على حدّ سواء؛ والإرادة العاملة كذلك تنطبق عليهما على حدّ سواء^(٦٠). ومعنى ذلك أن الفعلية النظرية تتعامل مع موضوعها تعامل الفعلية العملية مع

(٥٦) أبو نصر محمد بن محمد الفارابي، تحصيل السعادة، حققه وقدم له جعفر آل ياسين (بيروت: دار الأندلس، ١٩٨١)، ص ٦٨: «والأشياء الواردة (أي ما لا يعود إلى المعقول الثابت) إما واردة طبيعية أو واردة إرادية. وهذه الأشياء ليست تحيط بها العلوم النظرية، إنما تحيط بالمعقولات التي لا تتبدل أصلاً». وإذا فالتاريخي ليس قابلاً للعلم النظري إطلاقاً. وما يقبل هذا العلم يعود إلى الطبائع الثابتة أو ما ينتج منها، أعني ما هو من جنس التاريخ الطبيعي.

(٥٧) لذلك كان التاريخ عديم الوجود في الإستمولوجية اليونانية، كما عرضها الفلاسفة، ولا أعني أن فن التاريخ لم يكن موجوداً، فليلونان مؤرخون أشهر من أن ينكروا. لكن ذلك عدّ من الفنون الدارسة للواردات بالمعنى الذي أشرنا إليه في الهامش السابق.

(٥٨) أرسطو، مابعد الطبيعة، الطاء، 1043.5 أ 1-10.

(٥٩) ابن خلدون، المقدمة، والمقدمة الأولى: في العمران البشري على الجملة، ص ٧٢ - ٧٣.

(٦٠) ابن تيمية الحراني، الرد على المنطقيين، ص ٣٨٧: «وبالجملة الأمور العادية (النسبة إلى مجاري العادات بمعنى العلية الطبيعية) سواء كان سبب العادة إرادة نفسانية أو قوة طبيعية، فالعلم بكونها كلية هو من التجريبات أو الحدسيات - إن جعلت نوعاً آخر - حتى العلم بمعاني اللغات هو من الحدسيات. فإن الإنسان يسمع لفظ المتكلم ثم قد يعلم مراده المعين بإشارة إليه أو بقرينة أخرى، ثم إذا تكرر تكلمه بذلك اللفظ مرة بعد مرة وهو يريد به ذلك المعنى علم أن هذه عادته الإرادية وهو إرادة هذا المعنى بهذا اللفظ إذا قصد إفهام المخاطب. وهذا مما يسمونه الحدسيات، إذ ليس المتكلم موقوفاً على اختيار المستمع، وهو من التجريبات العامة. فإن السمع إنما عرف به الصوت والمعنى المعين قد يفهم أولاً بأسباب متعددة. أما كون التكلم من عادته ولفته أنه إذا تكلم بهذا اللفظ =

موضوعها. كالتأها تضع سلّم قيم ثم تخضع له الموضوع الذي تعتبر ذلك السلّم سلماً له. والسلّم الموضوع يسمى نظرياً، إذا اعتبر مجرد فرضيات يغيرها صاحبها، عند الاحتكام إلى الموضوع لعدم اعتبار هذا الفارق فارقاً ناتجاً من صراع إرادات، ويسمى قيماً إذا لم يعتبر مجرد فرضيات يغيرها صاحبها، عند الاحتكام إلى الموضوع، كون الفارق فارقاً ناتجاً من صراع إرادات: الخلاف إذاً في الموقف وليس في الطبيعة (الموقف من الظاهرات وليس طبيعة الظاهرات).

ويعني ذلك أن الطبيعة والتاريخ قابلان للمعاملة الأولى، فيكون علمهما نظرياً خالصاً؛ ويستند هذا العلم إلى مرحلة صورية هي وضع النموذج، ومرحلة مادية هي معالجة المادة، لكي تصاغ صياغة تجعلها قابلة للمعالجة بالنموذج. والمرحلة الأولى واحدة وهي منطق صوري أو رياضيات؛ والثانية هي التجريب في الطبيعة، والتوثيق في التاريخ. وهما كذلك قابلان للمعاملة الثانية: فيكون علمهما عملياً خالصاً؛ ويستند هذا العلم إلى مرحلة صورية هي وضع النموذج، أعني تحديد الخطة أهدافاً ووسائل للفعل في الطبيعة أو في المجتمع بالاعتماد على ما نعلم منهما في الضرب الأول من العلم، ويمكن أن نسمي هذا علم التخطيط العملي لتنفيذ الخطط التقنية (الطبيعة)، والسياسية (المجتمع)، ثم يستند إلى مرحلة مادية هي معالجة المادة المعينة لكي تصاغ صياغة تجعلها قابلة للمعالجة بالنموذج الصوري للعمل.

وما يمكن أن يُعاب على المقابلة بين النظري والعملي، في الواقعية، هو الظن أن أساس المقابلة هو المقابلة بين الطبائع والشرائع، أي بين الضرورة والاختيار، وليس المقابلة بين المواقف الهادفة إلى العلم والمواقف الهادفة إلى العمل في الطبيعة والتاريخ على حدّ سواء. والنقطة من المقابلة الأولى إلى الثانية ما كانت لتكون ممكنة، لو لم ندرك أن النظريات هي أيضاً مثل العمليات (القيم) مخترعات إنسانية لا تعبر عن طبائع الأشياء، بل عن خطة تصورية للتعامل النظري مع الأشياء. لذلك فإن العلوم النظرية والعلوم العملية، بعد التخلي عن الموقف الواقعي، أصبحت من طبيعة واحدة، إذا كان المقصود بها علم الطبيعة وعلم التاريخ علماً نظرياً يستهدف التفسير والفهم؛ وهما كذلك من طبيعة واحدة إذا كان القصد استعمالهما

= أراد ذلك المعنى فهذا من هذا الباب وكذلك سائر ما يعلم من عادات الناس وعادات البهائم وعادات النبات، وعادات سائر الأعيان هو من هذا الباب». وبين أن القطيعة الأنطولوجية بين النظري (الطبايع) والعملي (الاختيارات) انتهت، إذ هي صارت جميعاً من حيث هي معلومة بالتجربة - أي من دون الاستناد إلى الاستبطان - من جنس واحد: ملاحظة سلوكها من خارج لاستخراج ما فيه من انتظام (عادات)، وإذا فجميع العلوم نظرية من حيث كونها علماً للعادات أو للانتظام السلوكي للظواهر المدروسة أياً كانت طبيعتها طبيعية أو تاريخية. ولعل هذه أكبر ثورة إبستمولوجية عرفها العقل الإنساني خلصته من القطيعة الأنطولوجية بين الطبيعي والإنساني والقطيعة الإبستمولوجية المبنية عليها بين النظري والعملي من العلوم.

للفعل في الطبيعة أو في المجتمع. ولما كان هذا المعنى الثاني من العمل غير المعنى الفلسفي في الجديلتين المنقودتين، فإنه لا يعنينا في بحثنا. والمعنى الذي يعنينا هو العمل الذي أصبح؛ بعد التخلي عن الواقعية، لا يختلف في شيء عن النظر من حيث الآليات المعرفية. فكلاهما يستند إلى مرحلة صورية منطقية هي علم النماذج. وهذا مستقل عن طبيعة الموضوع؛ بل هو يتعلق بقوانين الحساب الرمزي للصيغ التعبيرية، بصرف النظر عن العبر عنه؛ ثم يستند إلى مرحلة منهجية هي علم الصياغة الناقلة للمادة من طابعها المعطى العفوي إلى طابعها المعطى القابل للمعالجة العلمية. وهذه المرحلة هي التجريب في الطبيعة، والتوثيق في التاريخ.

ويعني إدراك هذا الفرق أن ابن خلدون وابن تيمية - الأول كونه جعل القيم والقوانين العملية مخترعات إنسانية سندها الوحيد هو القوة بالمعنى السياسي للكلمة (العصبية)، والثاني كونه جعل النظريات والقوانين النظرية مخترعات إنسانية سندها الوحيد هو القوة بالمعنى المعرفي للكلمة (العلماء)، نافيين بذلك عن القيم والنظريات طابعها القائم بالذات والمفروض على الإنسان من سلطة مشرعة للعمل أو للنظر متجاوزة التاريخ - قد فهما أن المقابلة بين النظر والعمل، بالمعنى المعلوم في الجديلتين مقابلة فقدت أساسها - فأصبح النظري مثل العملي مخترعاً إنسانياً، وأصبح الفرق بين العلم والعمل غير الفرق بين النظري والعملي في الفلسفة القديمة. فالنظري والعملي، قديماً، يقابلان بين قارتين وجوديتين، بين الطبيعة والتاريخ؛ والعلم والعمل، عندهما، يقابلان بين موقفين من الوجود الذي أصبح قارة واحدة لا فرق فيها بين الطبيعي والتاريخي. وكلاهما يقبل المعالجة النظرية فيكون موضوع علم، وكلاهما يقبل المعالجة العملية فيكون موضوع عمل، بحيث يكون المنطق الصوري مع منهج التوثيق أداة النظر، عندما يكون موضوعه التاريخ، ويكون المنطق الصوري مع منهج التجريب (وهو كالتوثيق) أداة النظر عندما يكون موضوعه الطبيعة (وقد صارت تاريخية، إذ هي، في ذاتها لا علم لنا بها، وعلمنا بها هو تاريخ وصول أخبارها إلينا، أعني تاريخ تراكم تجاربنا). والأرغانون المؤسس للتوثيق في التاريخ، بما هو علم العمران الإنساني، هو المرصد الاجتماعية لما يجري في المجتمع والبحث عن المعلومات حول ما يحصل فيه من سلوكات؛ والأرغانون المؤسس للتجريب في الطبيعة، بما هو علم الطبيعة، هو المرصد التجريبية لما يجري في الطبيعة والبحث عن المعلومات حول ما يحصل فيها من سلوكات. ولا فرق بين الأرغانونين إلا في المقابلة بين القارتين الطبيعية والاجتماعية الموروثة عن الفلسفة القديمة. أما لو أهملنا هذه المقابلة، فإن العلم الإنساني، بصرف النظر عن المقابلات الكيفية بين موضوعاته، يتضمن بعدين: صوري هو المنطق الرياضي، ومادي هو منهج صياغة الموضوعات ونقلتها من طابعها كمعطى عفوي إلى طابعها كمعطى علمي قابل للمعالجة بالمنطق الرياضي. ويأتي العمل، بعد ذلك، للاستفادة من نتائج هذا المجهود العلمي، أو للمغامرة خارج هذا العلم فيولد معطيات عفوية جديدة تكون موضوعاً للعلم، بعد صياغتها.

ويقتضي هذا الانقلاب المعرفي - المحدد دور النظر في العمل ودور العمل في النظر، والمتجاوز الفصل بين قارتين فصلتنا كيفياً بجعل النظر نظراً كونه علماً للطبائع، والعمل عملاً كونه علماً للشرائع أو القيم، إلى التوحيد بين القارتين والفصل بين الموقنين العملي والنظري منهما كموضوع واحد قابل للمعالجة النظرية التي رصفنا والمعالجة العملية التي ميزنا - يقتضي أن يكون المقصود بالنظر الممارسة الاجتماعية كمؤسسة راصدة ودارسة سلوك الأشياء طبيعية كانت أو تاريخية، لا المعرفة بما هي ملكة نفسية تتعلق بالإدراك الشخصي، والمقصود بالعمل الممارسة الاجتماعية كمؤسسة محدّدة للقيم والقوانين للأشياء طبيعية كانت أو تاريخية، لا العمل بما هو ملكة نفسية تتعلق بالإرادة الشخصية للأفراد: وهذا هو معنى العلم والعمل، بما هما نشاطاً اختراعاً للنظريات والقيم، كما يصفهما ابن تيمية وابن خلدون.

ولما كانت الواقعية، حتى بعد تحريكها في الجديلتين، لم تدرك هذا الفرق بين العلم والمعرفة (الأول مؤسسة اجتماعية، والثانية قدرة شخصية) وبين العمل والإرادة الشخصية (الأول مؤسسة اجتماعية، والثانية قدرة شخصية)، فإنها حاولت تفسير الأزلين بآليات الثانيتين، فأرجعت الاجتماعي إلى النفسي، ومن ثم التاريخي إلى الطبيعي: فظل أساس نظرية العلم أساس نظرية المعرفة في علم النفس المستند إلى نظرية العقول، وأساس نظرية العمل أساس نظرية الشوق في علم النفس المستند إلى النظرية نفسها ظناً أن الكلي المعلوم والمعمول، طبائع وقيم ذاتية للموجودات الطبيعية والمدنية.

والآن نفهم الترابط بين التزحزح التدريجي من الواقعية الطبيعية والشريعة أو النظرية والعملية، حيث كان الكلي النظري يُقد طبيعياً للأشياء في ذاتها، والكلي العملي قيمةً للأشياء في ذاتها، إلى المنزلة الوسطى حيث اتحد الطبيعي العقلي بالشريعي النقلي، فصارا علماً وشرعاً الهيئين، إلى المنزلة الاسمية حيث نُزِع عن الكلي النظري والعملي كلّ المزاعم الميتافيزيقية والميتاتاريخية، فأصبح مجرد مخترعات إنسانية تفرضها توازنات القوى النظرية المعرفية والقوى العملية السياسية، وما حصل في التجريبتين العريبتين اللتين تمّ خلالهما تعقيل علوم النقل وتنقيل علوم العقل حقق شروط اللقاء الصدامي بين الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة، بصورة حددت منزلة الكلي النظري في الرياضيات والمنطق (الأولى تخترع الكلي النظري، والثاني يجعل منه موضوعاً لعلمه)، وفي السياسيات والتاريخ (الأولى تخترع الكلي العملي، والثاني يجعل منه موضوعاً لعلمه)، وحصر مسألتنا في تحديد هذه النقلة من الواقعي الطبيعي والشريعي إلى النزيعي الوضعي في الطبيعة والشريعة، أعني النقلة التي جعلت الاسمية تصبح أمراً ممكناً.

سابعاً: التوازي بين علوم النظر وعلوم العمل

فكيف يمكن تحديد التوازي بين ما حصل في علوم العلم (علوم الفعالية النظرية) وعلوم العمل (علوم الفعالية العملية) تحديداً يبرز لنا كيفية صيرورتها اسميين عند ابن تيمية (علم فعالية النظر) وعند ابن خلدون (علم فعالية العمل)؟ ولنبداً بإشارتين تعلقان حصر إشكالية الكلّي في منزلة العلمين النظريين بإطلاق الرياضيات والمنطق (واهمال العلوم المسماة نظرية ذات الموضوعات الطبيعية)، وفي منزلة العلمين العمليين بإطلاق السياسيات والتاريخ (واهمال العلوم المسماة عملية ذات الموضوعات الإنسانية)، وتفهمنا بنية القسمين اللّاحقين، وأغراضهما، من خلال تحديد الجذور العميقة للترابط بين العلم والعمل وما بعدهما المحدد لمنزلة الكلّي النظري والكلّي العملي، أعني منزلة العلمين النظريين (الرياضيات والمنطق)، والعلمين العمليين (السياسيات والتاريخ).

— الإشارة الأولى: وتعلق بطبيعة العلاقة بين المنطق والرياضيات، أعني بين هذين العلمين النظريين المتنافسين طبيعاً ووظيفةً، وبطبيعة العلاقة بين التاريخ والسياسيات، أعني بين هذين العلمين العمليين المتنافسين طبيعاً ووظيفةً. وإلى هذين المتنافسين تعود جميع الفلسفات.

— الإشارة الثانية: طبيعة التوازي بين ما حصل لمنزلة الرياضيات وفيها، ومنزلة السياسيات وفيها، في تاريخهما لتحقيق النقلة من الواقعية الطبيعية إلى الذريعية الوضعية في الفلسفة العربية، مع ما صاحب ذلك من منزلة للمنطق والتاريخ، بوصف هاتين النقتين معدتين إعداداً سالباً وموجباً للاسمية العربية: أعني بما هي عائق، وبما هي شرط إمكان في الوقت نفسه للمسعى إلى التخلص من العبادتين (عبادة الطبيعة، وعبادة الشريعة) وإلى الوصول إلى السیادتين (السیادة على الطبيعة، والسیادة على الشريعة).

ويبين أن الإشارة الثانية ناتجة من الإشارة الأولى: إذ إن التوازي في مجرى أحداث هذه العلوم علته الانقلاب الحاصل في مفهومي النظر والعمل، وهو انقلاب اتضح بحكمه أن طبيعة العلاقة بين المنطق والرياضيات هي عينها طبيعة العلاقة بين التاريخ والسياسيات، بحيث تساعدنا كل منهما على فهم الأخرى، كما نبينه بعد حين، واستناداً إلى تجاوز الفصل بين النظر والعمل.

ولكن، قبل التحليل الواجب لهاتين الإشارتين، لا بد من أن نعلل أولاً، الغياب الملحوظ لعلم الأخلاق في مجموعة العلوم العقلية، واستبداله بعلم التاريخ، والغياب غير الملحوظ لعلم يناظره في العلوم النظرية وعدم استبداله بما يناظر التاريخ. ففي الموسوعة الفلسفية التقليدية، كانت مجموعة العلوم العملية تتضمن الأخلاق بالإضافة إلى السياسة

(ومنها الاقتصاد المنزلي)، ولا تتضمن التاريخ كونه لا يُعَدُّ من العلوم، في الإستيمولوجيا الفلسفية التقليدية. ولا نستطيع فهم هذا الغياب الملحوظ والاستبدال الصريح، ما لم نفهم طبيعة الثنائي العملي - السياسة والأخلاق - في الفلسفة القديمة والوسيط. فكلما العلمين يعتبران تابعين لعلم النفس - بما كان موضوعه نموذجاً لبنية المدينة والكون (النفس الشخصية والنفس الكلية). فالسياسة والأخلاق من طبيعة واحدة (عند أفلاطون وأرسطو). إنهما علما التوازن بين قوى النفس الثلاثة (العقلية - الغضبية - الشهوانية). والفرق الوحيد بين الفيلسوفين هو القول بالتوازن كما هو حاصل في الواقع، أو إخضاعه إلى الواجب، كما تحدده الفلسفة القائلة بمفارقة القيم. إنهما إذاً علم السلم النفسي بين هذه القوى، مطبقاً على الشخص أو على الجماعة، باعتباره توازناً طبيعياً في الواقع (أرسطو) أو في الواجب (أفلاطون) لاتاريخياً؛ بل إن التاريخي ليس إلا ابتعاداً عن هذا الطبيعي الواقع أو الواجب، بما هو غير قابل للعلم، أولاً بحكم عدم تناهيه، وثانياً، بما هو، في عروضه، متعدد تعدداً ينافي وحدته الطبيعية. وإذاً فهو معياري في الحالتين، إذ السياسة هي أخلاق الجماعة، والأخلاق هي سياسة الشخص! وهكذا فالطبائع ليست حصائل تاريخية.

أما الغائب الثاني المناظر له وغير الملحوظ في مجموعة العلوم النظرية، فهو ما يمكن أن نطلق عليه اسم علم المعرفة المعياري؛ وهو أحد التصورات الممكنة للمنطق: حيث يتحول المنطق إلى علم نفس معياري للمعرفة، ويبلغ الذروة في الشروط الخلقية الصوفية لقتل الحضور الجسدي إلى العالم من أجل التفرغ للتأمل والاستعداد للتلقي! وهذا أيضاً غائب، رغم أن إدراك غيابه ظل خفياً، كوننا ذكرنا المنطق: فكأننا أبقينا على جميع معانيه الفلسفية. وإذاً فالغائبان اثنان: علم الأخلاق المتعلق بالسلوك عامة، وعلم الأخلاق المتعلق بالمعرفة، أعني معيارية السلوك القيمي سواء كانت القيمة هي الخير أو الصدق، المقابلين للشر والكذب. وهما خارجان عن اهتماماتنا، إذ إن بحثنا يتعلق بإستيمولوجية النظر في العلم والعمل، وليس بأكسيولوجية العمل في العلم والعمل: والفرق بيّن، كما وضّحنا قبل قليل.

وإذا كان علم النفس إذاً - بما هو علم طبيعي نظري - الأساس المشترك للأخلاق والسياسة عملياً، وللمعرفة والوجود نظرياً، أو مصدر النماذج التفسيرية فيها جميعاً بالنسبة إلى الفلاسفة، فإن ما يوازيه وظيفته، في الفكر الديني، هو السياسة، بما هو علم تاريخي عملي، حيث تقاس الأخلاق والسياسة عملياً، والمعرفة والوجود نظرياً على السياسة الروبية التي هي تاريخية، كونها حصيلة تاريخية لسلطان مطلق الحرية في التشريع النظري (الخالق) والعملي (الأحكام)، بحيث لا يكون شيء مما يوجد طبيعة، بل جميعه حصيلة تاريخية لهذا الفعل والإرادة المشرعة تشريع إيجاد، وتشريع تكليف. وعلى هذا يقاس الطبيعي من الكون والإنسان (نظام النفس والعالم) والتاريخي منهما: صيرورة العالم وصيرورة المدينة. وإذاً

فالتاريخ، بهذا المعنى، هو علم تكوّن الخلفات^(١١) والأحكام^(١٢) وضعاً لا طبعاً؛ وهو البديل من المصدر الطبيعي للنماذج التفسيرية في الفلسفة (أعني النفس، بما هي نموذج لبنية الكون والمدينة، في الأفلاطونية المحدثة، ومن ثم للمعرفة والعمل، شخصيّن كانا أو جماعيّن).

وطبعاً، فنحن لم نستعز عن الأخلاق بالتاريخ في مجموعة العلوم العملية بالاستناد إلى هذا المرجع المستمد من الفكر الديني فقط؛ بل العلة في ذلك هي التوازي بين علاقة المنطق بالرياضيات، وعلاقة التاريخ بالسياسيات. فنسبة العلمين النظريين (المنطق والرياضيات) كنسبة موضوعيهما (المنطقي والرياضي)، وهما نسبتان متساويتان لنسبة العلمين العمليين (التاريخ والسياسيات) المناظرة لنسبة موضوعيهما (التاريخي والسياسي): وتلك هي بؤرة العلائق الاسمية. وإذا كان الأساس النفسي والقصد المعباري قد منعنا الفلسفة (المتقدمة على ما آل إليه عهد الفلسفة العربية) من إدراك هذه النسب، بحكم المنزلة الواقعية للكلي النظري والعملي، فإن حصيلة التجربتين الإستمولوجيتين المتقابلتين، عند تعقيل علوم النقل، وتثقيل علوم العقل، قد مكّنت من إدراكها في الفلسفة العربية ببعديها الفلسفي والكلامي.

ذلك أن الفصل بين المنطقي عامة والخصائص المنطقية للموضوعات الأولى التي انطلق منها علم المنطق، والفصل بين الرياضي عامة والخصائص الرياضية للموضوعات الأولى التي انطلق منها علم الرياضيات، لم يكونا ليحدثا لو لم تصبح للمنطق موضوعات أخرى غير الأولى، تمكن من نسبة ما بعد الطبيعة التي مزجت بالمنطق إلى موضوعاته الأولى لا إليه؛ وكذلك بالنسبة إلى الرياضيات. وهذا ما حدث فعلاً في التجربتين العربيتين اللتين ذكرنا كما نبهت في الفصل الأول من القسم الثاني اللاحق. وبمجرد أن يُفصل المنطقي عن الموضوعات المنطقية الأولى التي انطلق منها علم المنطق، ويفصل الرياضي عن الموضوعات الأولى التي انطلق منها علم الرياضيات، يتضح أن الفرق التقليدي بين العلمين لا وجود له، أعني ذلك الفرق الصادر عن طبيعة الموضوعات الأولى التي ظنت عين المنطقي والرياضي، في حين أنها ليست إلا مجالات مخصوصة أدت إلى الخلط بين المنطقي والرياضي وخصوصياتها غير المنطقية وغير الرياضية. وإذا تمّ الفصل بين المنطقي والموضوعات الخاصة الأولى والرياضي والموضوعات الخاصة الأولى، فإن المنطقي المفرد والرياضي المفرد يصبحان

(١١) مفهوم الخلق مفهوم استعمله الغزالي في تهافت الفلاسفة، القسم الطبيعي منه عند نفيه مبدأ السببية تمويضاً لمفهوم الطبيعة: أبو حامد محمد بن أحمد الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، ط ٤ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٦)، ص ٢٤٦: «المسلك الثاني وفيه الخلاص من هذه التشنيمات، وهو أننا نسلم أن النار خلقت مخلقة، إذا لاقها قطنتان متماثلتان أحرقتهما ولم تفرق بينهما إذا تماثلتا من كل وجه ولكن نجوز...».

(١٢) الحكم عوضاً من القيمة مفهوم فقهي يفيد أن المعيارية وضعية وليست طبيعية. وهذه المسألة ذات صلة بقضية التحسين والتقيح. فإذا قلنا إن التحسين والتقيح عقلي فقد قصدنا أن الأحكام قيم ذاتية للأشياء وليست وضع المشرع. وإذا فنيّا ذلك اخترنا الحل الثاني، وتلك هي المقابلة الأساسية بين المعتزلة والأشاعرة.

من طبيعة واحدة هي التحليل الصوري للنماذج الرمزية النظرية ذات الموضوع الفرضي الممكن والذي يتعين بالفرض لينطبق عليه أحد النماذج الحسابية المنطقية المطابقة له. ولهذين العلمين التطبيقات نفسها في الاتجاهين: اتجاه الذات العارفة لتحديد طبيعة الناظرية، واتجاه الموضوع المعروف لتحديد طبيعة المنظورية، أعني بنية العلم بما هو عاقلية، وبما هو معقولة^(٦٣).

وقد صادف، تاريخياً، أن كانت الموضوعات الأولى للمنطق مرتبطة ببعض اللغات الطبيعية شكلاً، وبعض المضمونات المستمدة من التاريخ الطبيعي ومن علم الطبيعة الحسي مضموناً، فأدى ذلك إلى إخضاع المنطقي إلى ميتافيزيقا المضمون و«ميتالغة» الشكل الحاصلين في هذه التجربة التاريخية المخصوصة، فلم يتم الفصل الدقيق بين المنطقي عامة وهذه الصياغة الأولى للمطالب المنطقية. وما تم من فصل للمنطقي عن هذا المضمون والشكل اللذين كانا له في التجربة الأولى، جعل العلم العربي يسعى إلى حصر المنطق في الصورية الخالصة ويعيد النظر في طبيعة العلم عامة، والعلم المنطقي خاصة. وإدراك ذلك هو ما نسبته إلى ابن تيمية، وسنبرهن عليه في القسمين الثاني والثالث من هذا الكتاب. كما صادف تاريخياً أن كانت الموضوعات الأولى للرياضيات مرتبطة ببعض اللغات الطبيعية شكلاً (رسم الأشكال ورمز الأعداد عند اليونان)، وبعض المضمونات المستمدة من العدّ والقياس ومن علم الطبيعة المربّض (الفلك خصوصاً) مضموناً، فأدى ذلك إلى إخضاع الرياضي لميتافيزيقا المضمون و«ميتالغة» الشكل الحاصلين في هذه التجربة التاريخية الأولى، فلم يتم الفصل الدقيق، بين الرياضي عامة وهذه الصياغة الأولى للمطالب الرياضية. وما تم من فصل للرياضي عن هذا المضمون والشكل اللذين كانا له في التجربة الأولى، جعل العلم العربي يسعى إلى حصر الرياضي في الصورية الخالصة، ويعيد النظر في طبيعة العلم عامة والعلم الرياضي خاصة. وننسب إدراك ذلك إلى ابن تيمية كذلك، وسنبرهن عليه في القسمين نفسيهما، رغم أن ابن تيمية، كما هو معلوم، قد قدم معالجة المسألة الأولى على معالجة هذه المسألة، كون هذه تُرَدُّ إلى تلك، بعد حصول الفصلين بين المنطقي والرياضي وشكلهما الحاصل لهما في التجربة اليونانية.

ولما كانت الناظرية أو بنية العاقلية ذات مستويين، المستوى الصوري، والمستوى المادي،

(٦٣) وقد حدث في عصرنا أمران مكننا من إدراك هذه الطبيعة، فحسبنا الإشكالية القديمة القابلة بين النزعة المنطقية (أرسطو)، والنزعة الرياضية (أفلاطون) في المعرفة العلمية: فقد تبين أن جميع الحقائق المنطقية الحاصلة قابلة للترجمة الرياضية (بول، مثلاً) وأن جميع الحقائق الرياضية الحاصلة قابلة للترجمة المنطقية (رسل، مثلاً). وإذا فهما أمر واحد أو قابلان للرد إلى أمر واحد هما قرعاه المشاكلا: فما داما قابلين للترجمة المتبادلة، فهما أمر واحد، أو كالأمر الواحد بالمعنى المنطقي للوحدة التي هي التشاكل البتيري.

كان المنطق تحليلات أولى وتحليلات ثانية^(٦٤). الأولى تعالج نظرية الصورة النظرية، والثانية تعالج نظرية التصوير النظري لمادة معينة، أعني صياغة مادة معينة بحسب الصورة النظرية التي حددتها التحليلات الأولى. ولكن لما صادف أن كانت نظرية الصورة النظرية ونظرية التصوير النظري محكومتين بالشكل الأول (اللغة اليونانية) والمضمون الأول (علم الطبيعة الأرسطي)، أصبح المنطقي غير قابل للفصل عن أنطولوجيا هذا الشكل والمضمون الأولين، مما صير المنطق علماً معيارياً مستمداً من أنطولوجيا اللغة الطبيعية اليونانية والإدراك العقلي الحسي العفويين للعالم. والرياضيات نفسها، في جزئها التطبيقي على الأقل - أعني الفلك والموسيقى عند القدامى - قد اتخذت هذا المنحى المعياري وخصوصاً عند أفلاطون وأصحاب الميل الأفلاطوني في النظر^(٦٥).

لكن هذه العلاقة التي تحددت، بحكم الشكل التاريخي الأول للمنطق والرياضيات، أخفت طبيعة العلاقة الفعلية بين العلمين. فالرياضيات هي في الحقيقة عملية التصوير النظري، إما للموضوع الممكن أو لأحد الموضوعات الواقعية، إحدائاً للبنى الصورية النظرية الخالصة أو للبنى الصورية النظرية المطبقة؛ والمنطق هو، في الحقيقة علم هذه العملية التصويرية في بعدها الخالص والتطبيقي، ومن ثم فالرياضيات هي النظرية الفاعلة لإيجاداً للبنى الصورية وتطبيقاً لها، والمنطق هو علم هذه النظرية: لأولى هي العلم النظري، والثاني هو علم العلم النظري. ويمكن إذاً أن نحدد العلاقة بينهما بالصورة التالية: الرياضيات هي الصياغة المنطقية إما لموضوع ممكن عام، أو لموضوع واقع معين؛ والمنطق هو علم هذه الصياغة العامة أو المطبقة؛ الأولى هي العلم بما هو فعالية صانعة للنماذج عامة أو لنماذج موضوع معين، والثاني هو علم هذا العلم الواضع للنماذج.

وبالقياس إلى هذه العلاقة أصبح بوسعنا أن نحدد طبيعة العلاقة بين التاريخ والسياسيات. وفعلاً، فإن الفصل بين التاريخي عامة والخصائص التاريخية للموضوعات الأولى التي انطلق منها علم التاريخ، والفصل بين السياسي عامة والخصائص السياسية للموضوعات الأولى التي انطلق منها علم السياسة، لم يكونا ليحدثا ما لم تصبح للتاريخ موضوعات أخرى غير الأولى، تمكن من نسبة ما بعد التاريخ إلى مزيج بين التاريخ، وما

(٦٤) التحليلات الأولى أو نظرية القياس الصوري بمعنى السيلوجسموس إذا اقتصرنا على المنطق الأرسطي؛ أو بمعنى القياس الصوري عامة بالمعنى الذي يسمى إلى إيثابه ابن تيمية. والتحليلات الثانية أو نظرية القياس المادي الصادق أو نظرية البرهان بمعنى أرسطو؛ وهي، بمعنى أعم، نظرية تحصيل المعطى المادي ليصاغ صورياً ويُعلم.

(٦٥) لأن الرياضي التطبيقي لم يصبح البحث عن البنية الرياضية للموضوع المدرس، بل صار الاستعاضة منه بما يظن بنى رياضية مطلقة التمام: من ذلك الدور المعياري للدائرة والكرة والمجسمات الخمسة في الفلسفة الأفلاطونية وعلم الطبيعة المريض عنده.

أضافته موضوعاته الأولى إليه، وكذلك بالنسبة إلى السياسيات. وهذا ما حدث فعلاً في تجربتين العريبتين اللتين وصفنا، كما نبهت في الفصل الثاني من القسم الثاني لاحقاً. وبمجرد أن يُفصل التاريخي عن الموضوعات التاريخية الأولى التي انطلق منها علم التاريخ، ويفصل السياسي عن الموضوعات الأولى التي انطلق منها علم السياسة، يتضح أن الفرق التقليدي بين العلمين لا وجود له، أعني ذلك الفرق الصادر عن طبيعة الموضوعات الأولى التي طُلّت عين التاريخي والسياسي، في حين أنها ليست إلا مجالات مخصصة، أدت إلى الخلط بين التاريخي والسياسي وخصوصياتهما غير التاريخية وغير السياسية. وإذا تم الفصل بين التاريخي والموضوعات الخاصة الأولى، والسياسي والموضوعات الخاصة الأولى، فإن التاريخي المفرد والسياسي المفرد يصبحان من طبيعة واحدة، هي التحليل الصوري للنماذج الرمزية العملية ذات الموضوع الفرضي الممكن والذي يتعين بالفرض لينطبق عليه أحد النماذج الحسابية التاريخية المطابقة له. ولهذين العلمين التطبيقات نفسها في الاتجاهين، اتجاه الذات العاملة لتحديد طبيعة العملية، واتجاه الموضوع المعمول لتحديد طبيعة المعمول، أعني بنية العمل بما هو عاملية وبما هو معمولة^(٦٦).

وقد صادف، تاريخياً، أن كانت الموضوعات الأولى للتاريخ مرتبطة بالشكل الأسطوري وبالمضمون الخاص بالتاريخ الديني، فأدى ذلك إلى رد التاريخي إلى ميتاتاريخ المضمون وميتاشكل الأسطورة الحاصلين في التجربة التاريخية المخصصة، فلم يتم الفصل الدقيق بين التاريخي عامة وهذه الصياغة الأولى للمطالب التاريخية. وما تم من فصل للتاريخي عن هذا المضمون والشكل اللذين كانا له في التجربة الأولى، جعل العمل العربي يسعى إلى حصر التاريخ في الصورية الخالصة، ويعيد النظر في العمل عامة والعمل التاريخي خاصة. وإدراك ذلك هو ما ننسبه إلى ابن خلدون، وسنبرهن عليه في القسمين الثاني والثالث لاحقاً، كما صادف تاريخياً أن كانت الموضوعات الأولى للسياسات مرتبطة ببعض التعابير الشكلية عن السياسي (بالقياس إلى قوى النفس وتوازنها: سلم الناطقة والغضبية والشهوانية)، وبعض المضمونات المستمدة من نظرية المدينة والدساتير اليونانية، فأدى ذلك إلى إخضاع السياسي إلى ميتافيزيقا المضمون (الدساتير) وميتاشكل الشكل (نظرية القوى

(٦٦) وقد حدث في عصرنا أمران مكنّا من إدراك هذه الطبيعة فحسباً الإشكالية القديمة المقابلة بين النزعة التاريخية (أرسطو) والنزعة السياسية (أفلاطون) في المعرفة العملية. فقد تبين أن جميع الحقائق التاريخية تُرد إلى الحقائق السياسية (ماركس)، وجميع الحقائق السياسية ترد إلى الحقائق التاريخية (هيجل)، وإذا فالتاريخي والسياسي أمر واحد أو هما قابلان للرد إلى أمر واحد هما فرعاها المتشاكلان بمعنى الوحدة المنطقية نفسه، أعني التشاكل: الأول بتوسط الاقتصاد السياسي، والثاني بتوسط الاجتماع السياسي. وسنأتي على شرح ذلك لاحقاً في هذا الفصل: وكلاهما، عندما يكونان بصدد الحدوث، يكونان موضوع سياسة، وعندما يصبحان حادثين بعد، يكونان موضوع تاريخ.

النفسية والمعادن)، الحاصلين في التجربة التاريخية، فلم يتم الفصل الدقيق بين السياسي عامة وهذه الصياغة الأولى للمطالب السياسية. وما تم من فصل للسياسي عن هذا المضمون والشكل اللذين كانا له في التجربة الأولى جعل العمل العربي يسعى إلى حصر السياسي في الصورية الخالصة ويعيد النظر في طبيعة العمل عامة والعمل السياسي خاصة. ونسب إدراك ذلك إلى ابن خلدون وكذلك وسنبرهن عليه في القسمين نفسيهما رغم أن ابن خلدون قد قدم معالجة المسألة الأولى على معالجة هذه المسألة كون هذه ترد إلى تلك، بعد حصول الفصلين بين التاريخي والسياسي وشكليهما الحاصلين لهما في التجربة اليونانية.

ولما كانت العملية أو بنية الشوق والإرادة ذات مستويين: المستوى الصوري والمستوى المادي، كان على التاريخ أن يتضمن مستويين (قياساً على المنطق): تحليلات عملية أولى وتحليلات عملية ثانية^(٦٧). الأولى تعالج نظرية الصورة العملية، والثانية تعالج نظرية التصوير العملي لمادة معينة، أعني صياغة مادة معينة بحسب الصورة العملية التي حددتها التحليلات الأولى. ولما صادف أن كانت نظرية الصورة العملية ونظرية التصوير العملي محكومتين بالشكل الأول (الميثولوجيا الدينية) والمضمون الأول (الشرائع المنزلة)، أصبح التاريخي غير قابل للفصل عن أنطولوجيا الميثولوجيا الدينية والإدراك العملي العفويين للتاريخ. والسياسيات نفسها، في جزئها التطبيقي على الأقل، أعني وضع الدساتير والقوانين عند القدامى، قد اتخذت هذا المنحى المعياري وخصوصاً عند أفلاطون وأصحاب الميل الأفلاطوني في العمل^(٦٨).

(٦٧) إذا كانت التحليلات الأولى في المنطق النظري هي الرياضيات الخالصة - بعد تجاوز الانفصال بين الرياضي والمنطقي الناتج من انفصال موضوعاتهما الأولى - وكانت التحليلات الثانية في المنطق التطبيقي هي الرياضيات التطبيقية - بعد تجاوز نفسه بين الرياضي والمنطقي - فإن التحليلات الأولى في التاريخ النظري هو السياسيات الخالصة - بعد تجاوز الانفصال بين موضوعيهما الأولين، أعني علم بنية الموضوع العملي الممكن وتطوره والتحليلات الثانية في التاريخ التطبيقي هو السياسيات التطبيقية - بعد تجاوز نفسه. أما علم الرياضي الخالص والمطبوق، أي علم الفعالية النظرية فهو المنطق الأعلى؛ وهو علم تاريخي خالص يلاحظ هذا الحاصل، أعني بنية العلم وتاريخه. وأما علم السياسي الخالص والمطلق أو علم الفعالية العملية فهو التاريخ الأعلى؛ وهو علم تاريخي خالص يلاحظ هذا الحاصل، أعني بنية العمل وتاريخه. وإذاً يوجد لدينا: العامل الرياضي الخالص - العامل الرياضي المطبق - عالم المنطق الذي يجعل من عمل الأولين موضوعاً له، وهما يجعلان من فعالية النظر في الموضوعات الرمزية لذاتها أو بما هي ملائمة لموضوع معين أيًا كان طبيعياً أو اجتماعياً موضوعاً له بإنتاجها. ثم العامل السياسي الخالص - العامل السياسي المطبق - عالم التاريخ الذي يجعل عمل الأول وعمل الثاني موضوعاً له. وهما يجعلان من فعالية العمل الموضوعات الرمزية لذاتها أو بما هي ملائمة لموضوع معين، أيًا كان طبيعياً أو اجتماعياً، موضوعاً له بإنتاجها.

(٦٨) السياسة المدنية، كما هو معلوم، ليست علماً للظاهرة السياسية الموجودة، بل هي معيار لها يسعى إلى مقاضاتها باسم واجب عليها أن تكون عليه لتماشي الطبيعة الإنسانية. والتاريخ عندنا، هو بالأساس، تاريخ ديني بمعنىين: إما مضموناً أو بما هو علم أداة للعلوم الثقيلة. وإذاً ففي العمل كان مصدر العلمين مزدوجاً، =

لكن هذه العلاقة التي تحدت بحكم الشكل التاريخي الأول للتاريخ والسياسيات، أخفت طبيعة العلاقة الفعلية بين العلمين: فالسياسيات هي، في الحقيقة، عملية التصوير العملي إما للموضوع الممكن أو لأحد الموضوعات الواقع إحدائاً للبنى الصورية العملية الخالصة أو للبنى الصورية العملية المطبقة؛ والتاريخ هو، في الحقيقة، علم هذه العملية التصويرية في بعدها الخالص أو التطبيقي. ومن ثم فالسياسيات هي الأرخنة أو العاملة الفاعلة إيجاداً للبنى الصورية وتطبيقاً لها، والتاريخ هو علم هذه الأرخنة أو العاملة؛ الأولى هي العلم العملي، والثاني هو علم العلم العملي. ويمكن إذاً أن نحدد العلاقة بينهما بالصورة التالية: السياسيات هي الصياغة التاريخية إما لموضوع ممكن عام أو لموضوع واقع معين، والتاريخ هو علم هذه الصياغة العامة أو المطبقة، الأولى هي علم العمل بما هو فعالية صانعة للنماذج عامة أو لنماذج موضوع معين، والثاني هو علم هذا العلم. وبذلك يمكن وصف التناظر بين العلوم النظرية والعلوم العملية، وبين موضوعات كل منهما، فتمكن من فهم منازل الكليين فيها.

وهكذا يتضح أن الرياضيات هي التقنية العقلية المنتجة للنماذج النظرية، أي أنها جوهر العلم كفعالية، والمنطق هو هي، ولكن من حيث هو جاعل منها موضوعاً له. والسياسيات هي التقنية العقلية المنتجة للنماذج العملية أي إنها جوهر علم العمل كفعالية، والتاريخ هو هي، ولكن من حيث هو جاعل منها موضوعاً له. والرياضيون والسياسيون أو السلطان العلمي والسلطان العملي هم واضعو النظريات والعمليات أو المشرعون للنظر والعمل الإنسانيين، بحسب توازن القوى النظرية والقوى العملية. والمناطقة والمؤرخون ليسوا إلا الملاحظين الدارسين لما يبدعه الأولون؛ ويكونون على خطأ كبير، لو ظنوا أن الموضوعات التي يدرسونها هي طبائع وشرائع ذاتية للأشياء، في حين أنها جميعاً موضوعات مخترعة أبداعها العلم والعمل، بما هما فاعلان ومنتجان للنسيج الاجتماعي في بعده العلمي التقني والعملي السياسي، وتوابع كل منهما من المقدمات التأسيسية والتوالي الاستثمارية.

إن العقل الناظر، مثل العقل العامل، أعني الرياضيات والسياسيات، يمثلان، بما هما نشاطان اجتماعيان تاريخيان عليهما توازن قوى اجتماعية هي قوى التنظير وقوى العمل، المصدر الاجتماعي للمنظومات النظرية كأدوات رمزية ذرية للتفسير العلمي والفعل التقني وللمنظومات العملية كأدوات رمزية ذرية للتأويل العملي والفعل السياسي. لكن جوهر هذه المنتوجات التاريخية - النظريات والقيم واستعمالاتها التقنية والسياسية - جعلتها تصبح عند الواقعيين من الفلاسفة والمتكلمين طبائع للأشياء في ذاتها وشرائع لها في ذاتها، فانقلبت

= أهدهما أهلي (التاريخ)، والثاني أجنبي (السياسة) خلافاً للعلمين النظريين فإن مصدرهما أجنبي؛ كذلك كان الأمر في تاريخ الفكر العربي إلى حين عمل ابن تيمية وابن خلدون.

الأمر وصار العلم الإنساني والعمل الإنساني النسبيان، طبائع ثابتة وشرائع مطلقة على اللاحقيق الخضوع لها، بعد طي أصلها عند الأولين في جب النسيان السحيق. وقد سعى ابن تيمية لإبراز هذا الأصل - اختراع الأسماء العلمية - للنشاط النظري؛ وسعى ابن خلدون لإبراز هذا الأصل - اختراع القيم العملية - للنشاط العملي؛ فأصبحا بذلك فيلسوفَي التاريخة المطلقة للعلم والعمل، والمؤسسين الفعليين للاسمية العربية.

وستبين هذا الإصلاح الثوري للنظر وللعمل عند فيلسوفينا، بما سنبرزه من خصائص المأل الذي انتهت إليه هذه العلوم الأربعة خلال النقلة من الواقعية الطبيعية في النظر والعمل إلى الذرية الوضعية فيهما معاً.

وقد توطدت بين الواقعية الطبيعية والشريعة والاسمية بالمعنيين، مرحلة النظرية والعملية الإلهيتين، مما جعل الطبيعة ومابعدها تنتقل إلى التاريخ بفضل مابعد التاريخ: أي إن الاسمية الإنسانية المستندة إلى فعليتي النظر والعمل التاريخيتين (الإنسانيتين)، تتقدم عليها، في الجدليتين، اسمية الهية مستندة إلى فعليتي النظر والعمل مابعد التاريخيتين (الالهيتين). ولما كانت هذه النقلة ثمرة للتاريخ الفعلي الذي حكم الوصل والفصل بين ضربي العلوم (العقلية والنقلية) وضربي مقدمهما التأسيسي (الأفلاطونية المحدثة والخيفية المحدثة)، في الحضارة العربية، فإننا قد اعتبرنا اللقاء الصدامي بين ضربي العلوم وضربي مابعدهما موضوعنا الأول، للوصول إلى منازل الكلبي الضمنية، استخراجاً لها أولاً، وتحديداً لعلاقتها ثانياً، ووصفاً لجدليتها ثالثاً، لنتهي في المقام الرابع والأخير، إلى نتائجها النظرية والعملية في الاسمية العربية عند ابن تيمية وابن خلدون، بوصف ذلك الغاية التي انتهى إليها الفكر العربي قبل الانحطاط والبداية التي انطلق منها بعده في عصر النهضة العربية.

لم يبق إذاً إلا أن نحلل الإصلاح الاسمي للفعالية النظرية عند ابن تيمية (الفصلان الثالث والخامس)، والإصلاح الاسمي للفعالية العملية عند ابن خلدون (الفصلان الرابع والسادس)، بدءاً بما حدث في العلوم، وختماً بما حدث في مابعدهما التأسيسي، وذلك في حالتَي الإصلاحين؛ فيتقدم على فصل الاسمية النظرية فصل الكلبي النظري في الرياضيات والمنطق، ويتقدم على فصل الاسمية العملية فصل الكلبي العملي في السياسيات والتاريخ. وبذلك نبحت المسألتين في وجههما السالب للواقعية وفي وجههما الموجب للمؤسس للاسمية تأسيساً موجباً.

ثامناً: تحديد مفهومات العلاج الأساسية

لكن ذلك يتطلب شبه تمهيد نختم به هذا الفصل لتحديد بعض المفهومات التي نحتاج إلى استعمالها في المعالجة التي يتضمنها القسمان الأخيران من الكتاب والساعات إلى

تحديد المنزلة الاسمية للكلي، ومعالجة منزلة العلوم النظرية والعلوم العملية المرتبطة بها وتغيرها الناتج من النقلة من الواقعية إلى الاسمية. ذلك أن الأسماء نفسها نستعملها في مدلول واقعي، وفي مدلول اسمي؛ فيكون مسماها، في الحالة الأولى غيره في الحالة الثانية؛ بما قد يؤدي إلى غموض قد يظن خلطاً بين المفهومات، في حين أنه نتيجة ضرورية لهذه النقلة.

ولنبداً بمسألة العلوم النظرية، فهي أقل إشكالاً من حيث حدودها وأسامؤها. فلم حصرناها في الرياضيات والمنطق، وسكتنا عن جميع العلوم الأخرى، وانتهينا إلى التوحيد بينهما، فصيرناهما علماً واحداً؟ لِمَ لَمْ نذكر العلوم النظرية المؤسسة لهما عند القدامى (الميتافيزيقا والجدل عند أرسطو وأفلاطون)^(٦٩) والمتأسسة عليهما (علم الطبيعة والرياضيات التطبيقية عند أرسطو وأفلاطون)؟ لِمَ لَمْ نذكر العلوم الخمسة الأخرى عند المحذنين بحسب التصنيف الوضعي عند أوغست كونت (الفلك، الفيزياء، الكيمياء، علم الحياة، علم الاجتماع)؟

يقتضي الجواب عن هذه الأسئلة أن نحدد المقصود بمنزلة العلوم النظرية الناتجة من منزلة الكلي. فليس مطلوبنا البحث في جميع العلوم النظرية، بما هي فنون أو اختصاصات بحسب تصنيف العلوم وتوزيع العمل فيها بحثاً وتدریساً. بل المطلوب هو العلمي فيها جميعاً، أعني ما تبحث عنه لعلم موضوعاتها الخاصة بها. ويمكن أن نتمتع، هنا، على التحديد الوضعي عند أوغست كونت لمفهوم الرياضي عامة^(٧٠). فالرياضي هو المعلوم في جميع العلوم، وينقسم إلى الرياضي المجرد وهو الحساب بما هو الأداة التي تتعامل مع المعادلات لاستمداد المجهول من الكميات من المعلوم منها (وهذا هو المنطق المجرد كذلك، كما سنرى)، ثم الرياضي العيني الموصول إلى معادلات الظواهر الطبيعية (والإنسانية). ويتضمن هذا الوجه الثاني من الرياضي علوماً متميزة بعدد الظواهر المختلفة التي تؤدي دراستها العلمية إلى صياغتها في معادلات رياضية^(٧١). وإذا فالرياضي، ببعديه المجرد أو الخالص والعيني أو التطبيقي، يعني العلمي النظري في جميع العلوم النظرية، وذلك هو الأمر الذي تسعى الفلسفة إلى تحديد منزلته في علاقتها بمنزلة الكلي الواقعية أو الاسمية، ولا تهتم

(٦٩) سنبين كيف أن هذه العلوم المؤسسة للرياضيات والمنطق لم توجد إلا بحكم الموقف الواقعي، وأن العلوم المؤسسة عليها لم تختلف عن بعدها التطبيقي إلا بحكم الموقف نفسه: وهذا طبعاً هو موضوع الفصل الأول من هذا القسم.

Auguste Comte, *Cours de philosophie positive* (Paris: Delagrave, 1920), leçon (٧٠) 3, pp. 114 - 119.

(٧١) علماً أن أوغست كونت يشكك في تحقيق مثل هذه الغاية، كون الظواهر الطبيعية المعقدة وخاصة الإحيائي والإنساني منها عصياً على الصياغة الرياضية، انظر خصوصاً ص ١٢٥ من المصدر نفسه، حيث يشكك في قابلية الفيزياء الحيوية للصياغة الرياضية.

بالعلوم النظرية علماً علماً، إلا لتحديد هذا العلمي الواحد فيها جميعاً.

وهذه الرياضيات بمعناها المجرد أو الخالص، وبمعناها المعيني أو المطبق هي أيضاً المنطق بمعناه المجرد أو الخالص، وبمعناه المعيني أو المطبق، لكون الرياضي بما هو المعلوم في جميع العلوم هو عينه المنطقي بتلك الصفة نفسها، وهما يبعدهما الخالص أداة ذاتهما يبعدهما المطبق. وقد أثبت برتراند ريسل هذه المطابقة متحدياً كل من يشكك في هذه الوحدة بمحاولة التمييز - إن استطاع إلى ذلك سبيلاً - بين ما هو رياضي وما هو منطقي، كما ورد في كتابه المبادئ الرياضية^(٧٢). وهذه الوحدة حصلت بالتدرج، ذهاباً من المنطق إلى الرياضيات كما هو الشأن في حركة الحساب المنطقي التي يُقدّر ريسل أهم أعلامها^(٧٣)؛ أو من الرياضيات إلى المنطق كما هو الشأن عند بول^(٧٤): ذلك أننا، سواء ذهبنا من المنطق الرمزي *La logistique*، إلى الرياضيات، كما فعل ريسل وأصحاب المنطق الرمزي عامة، أو من الجبر الرمزي إلى المنطق كما فعل بول، أو جمعنا بين الأمرين كما فعل فراج^(٧٥)، حيث يقال العدد تصورياً والتصور عددياً^(٧٦)، فإن الوحدة بينهما ثابتة^(٧٧)، وطبيعتها واضحة. إنها عين المعلوم في كل العلوم.

ونحن إذاً نستعمل الرياضي والمنطقي بهذا المعنى بوصفه ما يبدأ في الظهور بمجرد التخلص من الواقعية والتوجه نحو الأسمية، شريطة ألا تقتصر على البعد المجرد الذي اهتم به ميرزو الوحدة بين المنطق والرياضيات؛ إذ إن البعد المعيني منهما، أعني تريض الظواهر الطبيعية

(٧٢) انظر: Bertrand Russell, *Introduction à la philosophie mathématique*, traduit par Moreau (Paris: Payot, 1970), pp. 231 - 232.

(٧٣) أضحى حركة المنطق الرياضي أو المنطق الرمزي أو الحساب المنطقي *La logistique*، وأفضل تمثيلها برتراند رسل ووايتهيد في كتابهما مبادئ الرياضيات، ويانو في محاولته صياغة علم العدد صياغة منطقية خالصة.

(٧٤) انظر: Georges Boole, «L'Analyse mathématique de la logique», dans: *La Formalisation*, traduit par Y. Michaud (Paris: Seuil, 1969), spec. pp. 27 - 28:

حيث يفصل بين الرياضي والكمي لجعل من الأخير أحد موضوعاته الأعم التي هي العلاقات المنطقية. (٧٥) انظر: Gottlob Frege, *Les Fondements de l'arithmétique: Recherche logico-mathématique sur le concept de nombre*, traduction et introduction de Claude Imbert, l'ordre philosophique (Paris: Seuil, 1970).

(٧٦) ذلك أن محاولة صياغة نظرية العدد مفهوماً - منطقياً يجمع عمليتي أصحاب المنطق الرمزي وأصحاب الجبر الرمزي، إذ إن الأمر لا يتعلق بالصياغة المنطقية للرياضي ولا بالصياغة الرياضية للمنطقي، بل يبرز الطبيعة المنطقية للرياضي والطبيعة الرياضية للمنطقي، ومن ثم نفي الثنائية ذاتها من حيث الطبيعة، وإن بقيت من حيث الصياغة. وما الوحدة إلا التشاكل بين الصيغ.

(٧٧) انظر: Nicolas Bourbaki, *Eléments d'histoire des mathématiques*, 2ème éd. revue, corrigée, augmentée, collection histoire de la pensée; 4 (Paris: Hermann, 1969), pp. 9 - 29.

والإنسانية ومنطقتها، بحثاً عن بناها الرياضية المنطقية، يشرح كذلك في البروز بحكم النقلة نفسها، وهما وجهاً الصورية والتجريبية المتلازمان للذات لم يظهرها بهذه الصورة إلا عند النقلة من الواقعية إلى الاسمية.

وإذا كان هذا الأمر مقبولاً في العلوم النظرية ومسلماً به، كون التمييز بين الرياضي عامة والرياضيات كأحد الاختصاصات، والمنطقي عامة والمنطق كأحد الاختصاصات، يبتأ ومفهوماً، وإذا كان واضحاً أن موضوع الفيلسوف منهما هو وجههما الأول لا الثاني منذ أفلاطون وأرسطو، فإن الوضعية الماثلة في العلوم العملية هي التي يصعب التسليم بها؛ وهي العلة في حاجتنا إلى هذا التمهيد. فعلم الإنسان، بخلاف علوم الطبيعة - فضلاً عما تمتاز به عنها من حيث التعقيد الإستمولوجي - تخلو حتى من وحدة الاسم في توالي مراحل الفكر الإنساني: فهي علوم علمية^(٧٨)، فعلم خلقية^(٧٩)، فعلم روح^(٨٠)، فعلم إنسانية^(٨١).

ولما لم يكن لها اسم واحد يوحد بين تسمياتها المختلفة في مراحل تاريخها، أصبحت العلوم العملية، بخلاف العلوم النظرية، أعصى على التحديد وواضحة لمسألة المصطلح الملائم

(٧٨) وهذه هي التسمية التي تكاد تغطي ما يمكن أن نطلق عليه الآن اسم العلوم الإنسانية، أو هي على الأقل تتضمن أهم مجالاتها. وإذا كان، مثلاً، أوغست كونت يجد في أرسطو بدايات مقبولة لسماعه إلى تأسيس علم الاجتماع، ويزعم أن هذا العلم لم يضاف إليه بينه وبين أرسطو إلا ما أضافه هوبز، عندما حدد دور القوة في السياسي، «Le célèbre principe de Hobbes sur la domination spontanée de la force constitue au fond, le seul pas capital qu'ait encore fait, depuis Aristote jusqu'à moi la théorie positive du gouvernement», *Politi - posi* (Paris: Ed. Librairie positiviste; Ed. Grès et Cie, 1912), vol. 2, p. 299.

إن ذلك دليل كافٍ لما يمكن أن يربط من علاقات بين العلوم العملية وعلوم الإنسان، وخصوصاً نظام عقدها، أعني علم الاجتماع.

(٧٩) وهذه هي التسمية الفلسفية لعلوم الإنسان بالمقابل مع علوم الطبيعة، في التقاليد الفرنسية.

(٨٠) وهذه هي التسمية الفلسفية لعلوم الإنسان بالمقابل مع علوم الطبيعة، في التقاليد الألمانية.

(٨١) وهذه هي التسمية السائدة حالياً في جل الدراسات. ولعل أول من استعمل هذا الاسم هو الفارابي في كتابه *تحصيل السعادة* حيث قال: «إن فطرة كل إنسان أن يكون مرتبطاً فيما ينبغي أن يسعى له بإنسان أو أناس غيره. وكل إنسان من الناس بهذه الحال. وأنه كذلك يحتاج كل إنسان فيما له أن يبلغ من هذا الكمال إلى مجاورة ناس آخرين واجتماعهم معهم. وكذلك في الفطرة الطبيعية لهذا الحيوان أن يأوي ويسكن مجاوراً لمن هو في نوعه؛ فلذلك يسمى الحيوان الإنسي والحيوان المدني. فيحصل ها هنا علم آخر ونظر آخر يفحص عن هذه المبادئ العقلية وعن الأفعال والملكات التي بها يسعى الإنسان نحو هذا الكمال. فيحصل من ذلك العلم الإنساني والعلم المدني» (الفارابي، *تحصيل السعادة*، الفقرة ١٦، ص ٦١ - ٦٢). وقد حدد، قبل هذا، هذه المبادئ العقلية بأنها ما به يحقق الإنسان ما لم تعطه الطبيعة ليكون حائزاً الكمال بفضل الاجتماع (الفقرة ١٥، ص ٦٠ - ٦١). ولا يعني حرف العطف الثنائية بل الوحدة: العلم الإنساني هو العلم المدني، وإذا فالقصد العلم الإنساني أي العلم المدني؛ الثنائية في الاسم لا في المسمى.

للقول فيها، خصوصاً عند رفض التحليل التراجمي الذي يستفيد من المصطلح الحديث ليطلقه على ما يشابهه في الوضعية القديمة، فيخفي بذلك ما كان عليه إبرازه، إذ هو موضوع الاشكال وغرض السعي إلى التحديد. فلا شك في أن الفلسفة تهتم بأمر هو فيها واحد ونظير للرياضي - المنطقي في العلوم النظرية، لكن اسمه ومسماه غير ثابتين بصورة مقبولة، كما هو الشأن في حالة العلوم النظرية. ومعنى ذلك أننا إذا أبقينا على الثنائية: علوم طبيعة/ علوم إنسان، لن نستطيع أن نحدد العلمي الواحد في هذه، مثلما حددنا العلمي الواحد في تلك، ولن نستطيع أن نسميه تسمية يحصل حولها الإجماع.

فالرياضيات والمنطق يكفیان بيدهما الخالص والمطبق لتحديد طبيعة المعلوم في جميع العلوم النظرية كما اهتمت بها الفلسفة منذ أفلاطون وأرسطو إلى اليوم، رغم تغير مضمونات هذه العلوم وخصائصها الإستمولوجية؛ لكنهما لا يكفیان لتحديد طبيعة المعلوم في ما يسمى علوماً عملية، أو علوماً خلقية، أو علوم روح، أو علوماً إنسانية: وهي جميعاً تسميات لمجال عاجته الفلسفة الأفلاطونية المحدثة وحدثاها، وناقشتها فيه الفلسفة العربية، فظلت حبيسة لها إلى أن صاغ ابن خلدون محاولته لتخليصها منها، بفضل النقلة من الواقعية العملية إلى الاسمية العملية. وقد أطلق على هذه العلوم اسم علم «ال عمران البشري» بما هو جامع لنسق من العلوم يتضمن «العلوم العملية» ويتجاوزها، ويتضمن غيرها الذي لم يكن ممكناً بحكمها، وينهي منها ما كان موجوداً بفضلها وهو ليس من العلم الإنساني في شيء.

ولما كانت التسمية الخلدونية لا تمكن من القول في المسمى الفلسفي الواحد في علوم العمل، خلال الحوار بين الفلسفة العربية والأفلاطونية المحدثة الهلنستية وحدثها أفلاطون وأرسطو، فضلنا أن نستعمل مصطلح السياسة بما هي العلم الجامع في العلوم العملية بمعنى العلم المدني، أو علم الإنسان كما حدده الفارابي في تحصيل السعادة، بوصفه مستثنياً للواردات في التاريخ، وبوصفه ما يوجه إليه النقد الخلدوني المؤدي إلى انفجاره إلى بعد صوري هو علم العمران الخالص أو علم السياسة الخالص، وبعد مادي هو علم العمران المطبق أو علم السياسة المطبق (بمعنى علم الإنسان كما حدده الفارابي)، مع إعادة التاريخ إلى هذا العلم والمطابقة بينهما، كما سنرى.

ويؤيد أن مصطلح السياسة (بمعنى العلم المدني) يتضمن السياسة بمعنى نظرية الحكم والداستاتير بوصفهما جزءاً من الأول وغاية له، وبما هما في علاقة تتطابق أحياناً، وتتفاضل أخرى، منذ ابن خلدون والفلاسفة الذين ينقدمهم^(٨٢)، وحتى عند علماء الاجتماع

(٨٢) ابن خلدون، المقدمة، الباب ٣، الفصل ٢٥: «في معنى الخلافة والإمامة»، ص ٣٣٦: «لما كانت حقيقة الملك أنه الاجتماع الضروري للبشر ومقتضاه التغلب... وإذا فطم الملك وعلم العمران يتطابقان بهذا المعنى لتطابق موضوعيهما. ومن ثم فالسياسي يعني العمراني ويعني الاجتماعي، إذ قصد به علم الملك أو علم =

المعاصرين^(٨٣)، بشرط ألا نظن أن السياسة، في هذا المعنى، هي سياسة الساسة بل هي سياسة عالم الاجتماع، وعندئذ نفهم المطابقة. لكن هذا الاستعمال يبقى دائماً محرراً الآن، وقد أصبح علم السياسة بمعنى علم الظاهرة الإنسانية الاجتماعية ذا اسم مغاير، وأصبح هذا الاسم خاصاً بهذا الفن المتعلق بالتفسير وبنظرية الحكم والدساتير (علم السياسة كجزء من علم الاجتماع).

وما كان هذا الإخراج ليحصل لو كان الاسم الجديد للموضوع الذي كان يُعتبر موضوعاً لعلم السياسة، بما هي العلم الجامع في علوم العمل، مواصلاً على مستوى التسمية للاسم القديم، كما هو الشأن بالنسبة إلى الرياضيات والمنطق. فهذان العلمان غير ما كانا في القديم، ولم يبق فيهما واحداً إلا الاسم؛ لكن وحدة الاسم جعلت الإبقاء على استعمالهما أمراً مشروعاً، رغم تبدل المسمى. ومنع تبدل الاسم، في حالة العلوم الإنسانية، كل مشروعية لاستعمال اسم السياسة بمعنى علم المدني، أو علم الإنسان، أو علم العمران في الفلسفة التي تعيننا. ولو أقدمنا منهجياً على تسمية هذا الشيء الذي نسعى إلى تحديده بأسماء وجدته بعده، مثل علم العمران أو علم الاجتماع (خصوصاً أن الجزء الثاني منه المتدغم فيه لا ذكر له، عند الفلاسفة، أعني علم التاريخ الذي ستكون علاقته به كعلاقة المنطق بالرياضيات في علوم الطبيعة

= العمران. وما القوانين السياسية المفروضة التي يجب الرجوع إليها إلا القوانين المستمدة من هذا العلم وليس القوانين بمعناها الفلسفي في السياسة المدنية التي يرفضها ابن خلدون. والمعلوم أن العلاقة بين الدولة والعمران عند ابن خلدون هي علاقة الصورة بالمادة، ويزر ذلك مثلاً عند الحديث عن الظلم، ص ٥١٠: «ويزال ذلك كله عائد على الدولة بخراب العمران الذي هو مادتها (أي إنها هي صورته) لإذها به الآمال من أهله».

(٨٣) انظر: Marcel Mauss, *Essais de sociologie*, points; 19 (Paris: Minuit, 1971).

«La Sociologie de la politique, partie de la sociologie générale.» pp. 71-80.

وخصوصاً هذه الفقرة المهمة التي تبين ما بين السياسة بمعنى نظرية الحكم والسياسة بمعنى أعمق (هو عند الفلاسفة القدامي والعرب ما يضاهي علم الظاهرة الاجتماعية) من علاقات وطيدة حتى في العلوم الإنسانية المعاصرة: ص ٧٤.

«L'art de la vie sociale (= la politique) les (= les sociologues) concerne en particulier; et transmettre une tradition, éduquer les jeunes générations, les intégrer dans une société déterminée, les «élever» et surtout les faire progresser, tout cela dépasse les limites du droit et de tout ce qu'on convient d'appeler Etat. La science de cet art fait donc partie de la sociologie générale, ou, dans une sociologie ainsi de façon concrète, d'une partie toute spéciale de la sociologie de l'action».

إنها إذاً علم اجتماع العمل بما هو مطبق. وطبعاً فهذه العلاقة الوطيدة بين علم اجتماع العمل وعلم السياسة المدنية هي التي تخولنا استعمال كلمة السياسة في هذا المعنى العميق عند الفلاسفة وعند تقادهم، إذ إن ما كان يهتم به الفلاسفة هو هذه المطابقة بين العمل بمعنى فن التسيير المستند إلى العلم، والعمل بمعنى علم الظاهرة المدنية أو السياسية أو الاجتماعية عامة.

من حيث الدور الأركانوني على الأقل، لغاب ما نريد إيراؤه: ما أدى إليه التقد من تحديد لمنزلة التاريخ فيه.

وعلينا ألا ننسى أن ما أظهره غياب علم التاريخ في علوم العمل من نقائص تعود كلها إلى ربط العملي بالخلقي بما هو معياري، قد أخفاه حضور علم المنطق في علوم النظر، لعدم بروز ربطه النظري بالمنطقي بما هو معياري. ذلك أن الفلاسفة يُعطون المعنى نفسه لقيمتي الخير والشر في العمل، ولقيمتي الصدق والكذب في النظر. فكلاهما أكسيولوجي: المنطق والأخلاق أكسيولوجيان عند الفلاسفة. وإذا كانت وحدة التسمية (المنطق) قد أخفت تغير المسمى (المنطق القديم بالمقابل مع المنطق الحديث)، فإن غياب وحدة الاسم في العمل أبرز الفرق بين التاريخ بالمعنى القديم والتاريخ بالمعنى الحديث: علم المدني بما هو موضوع للتاريخ، وعلم الطبيعة بما هو موضوع للمنطق، خالصين أو مطبقين، لا يوحد بينهما، في الحالة الأولى، إلا وجود الاسم الواحد، ولا يمنع من التوحيد بينهما، في الحالة الثانية، إلا غياب الاسم الواحد. ولكي نبرز ذلك استعملنا اسم «السياسي» واسم «التاريخي» وعلم «السياسي» وعلم «التاريخي» لتتمكن من إدراك الشيء الواحد في العمل وصياغته السياسية والتاريخية نظيراً للشيء الواحد في النظر وصياغته الرياضية والمنطقية، خلال المرحلة العربية، بما هي نقلة مبرزة لهذا التوازي المقصود بالذات.

وفعلاً، فالجدل (أفلاطون)، واليتافيزيقا (أرسطو)، بوصفهما العلم السيد في العلوم النظرية، يؤسسان، من منظار واقعي، العلم المطابق للوجود، والذي هو رياضي عند الأول، ومنطقي عند الثاني. وإذا فنيما الواقعية زال العلم السيد المؤسس في الحالتين، وانقسم العلم المستند إليه إلى بعدين؛ أحدهما صوري تحليلي خالص هو الرياضيات الخالصة أو المنطق الخالص، والثاني مادي تركيبى مطبّق هو الرياضيات المطبّقة أو المنطق المطبّق، ويشمل جميع علوم الطبيعة بما هي صائرة إلى الصياغة الرياضية المنطقية تدريجياً.

وقد كان لكلا الفيلسوفين نظيرٌ للجدل وما بعد الطبيعة، يؤسس عند الأول علم السياسة المدنية للظاهرة الخلقية بما هي معيارية مفارقة، وعند الثاني علم السياسة المدنية للظاهرة الخلقية بما هي معيارية محايدة. ويكفي أن ننفي الواقعية حتى يزول هذا العلم السيد المؤسس والذي يمكن أن نطلق عليه اسم ما بعد التاريخ، أعني القيم الذاتية لطبائع الإنساني أو المدني المتعالية على التاريخ، فلا يبقى إلا السياسي والتاريخي اللذان ينقسمان - كلاهما - إلى بعدين: أحدهما صوري تحليلي خالص هو السياسيات الخالصة أو التاريخ الخالص، والثاني مادي تركيبى مطبّق هو السياسيات المطبّقة أو التاريخ المطبّق، ويشمل جميع علوم الإنسان بما هي صائرة إلى الصياغة السياسية التاريخية. وهذان الأمران، في علوم النظر وفي علوم العمل، هما ما نبيّن أنه قد حصل في المرحلة العربية، عند النقلة من الواقعية إلى الاسمى العملية. وهما أهم النتائج الإبتستولوجية

وقد فضلنا على القراءة التراجمية ومزية المصطلح الدقيق المصحوبة بضرورة بعدم الأمانة العلمية في هذه الحالة، القراءة المعاصرة لموضوعها، والمتدرجة بتدرجه، مع ما ينجز عن ذلك من غموض في المصطلح، يتضح شيئاً فشيئاً، وينتهي في الأخير إلى الدقة مع الأمانة. ذلك أن مصطلح السياسة والسياسي، بما هو اسم للعلم المدني عند الفلاسفة القدامى وعند فلاسفتنا، هو الموضوع المنقود في عملية النقلة من نظرية العمل الواقعية إلى نظرية العمل الاسمية، وبفضل نقده كان بإمكان ابن خلدون أن يكشف العلم الجديد الذي أطلق عليه اسم علم العمران، أعني علم الظاهرة الإنسانية، بما هي اجتماعية تاريخية، متخلّصاً بذلك من علم السياسة المدنية اللاتاريخية، ومعوّضاً المنهج النفسي الخلفي بالمنهج الاجتماعي التاريخي، نظير ما فعل ابن تيمية، عندما تمت الاستعاضة عنده من المنطق والرياضيات بمعناهما الواقعي بالمنطق والرياضيات بمعناهما الخالص والتطبيقي. وذلك هو موضوع القسمين الأخيرين في فصليهما المخصصين لنظرية النظر، ونظرية العمل، ونقلتهما من الواقعية إلى الاسمية، نقلة فعلية مصحوبة بالإدراك الإيستمولوجي لخصائصها.

ويمكن أن نعتبر هذا التمهيد اعتذاراً عما تتضمنه هذه الفصول من غموض اصطلاحى، علته المقصودة هي إبراز ما أدى إلى التجاوز في الاسمية النظرية الناقلة من المنطق والرياضيات، بما هما ميتافيزيقا وجدل، إلى المنطق والرياضيات، بما هما أرغانون صوري أو مطبق لعلم الطبيعة؛ وفي الاسمية العملية الناقلة من الأخلاق والسياسيات، بما هما ميتاتاريخ وجدل، إلى التاريخ والعمران، بما هما أرغانون صوري أو مطبق لعلم الإنسان. ذلك أن وصف المراحل المؤدية إلى هذا التجاوز وصفاً يرفض استعمال المصطلحات التي أصبحت في ما بعد محدّدة، يقتضي تجنب ما فيها من مساعدة مقابلها الباهظ هو إخفاء عدم التحديد الذي كان موجوداً؛ إذ إن مطلوب البحث هو دراسة النقلة من عدم التحديد هذا كبدائية، إلى التحديد كفاية عندما دحضت الواقعية وأثبتت الاسمية..

١ - فالرياضيات والمنطق بما هما علمان من بين العلوم النظرية الأخرى، كما هما في التدريس والبحث الجامعيين، مثلاً، لا يفهماننا إشكالية الرياضي والمنطقي في الفلسفة النظرية، أعني إشكالية طبيعة العلوم النظري من الوجود في جميع العلوم النظرية. وبمجرد أن نعود إلى معناهما الفلسفي، أي طبيعة المعلوم النظري، فإنهما يصبحان أمراً واحداً له بعدان: صوري خالص هو المنطق الرمزي أو الحساب الرمزي (بما هما حساب علاقات نظرية مجردة)، ومادي مطبق هو الرياضيات التطبيقية أو المنطق التطبيقي، أو المنهج التجريبي الساعي إلى صياغة الظواهر صياغة قابلة للعلاج المنطقي الرياضي. وذلك هو معنى الرياضيات المجردة والرياضيات العينية عند أوغست كونت، مثلاً، وهو عينه معنى المنطق الخالص والمنطق المطبق.

٢ - والسياسيات (بلغة الفلسفة القديمة والوسيلة) والاجتماعيات (بلغتنا)، والتاريخ بما هما علمان من بين العلوم الإنسانية الأخرى، كما هما في التدريس والبحث الجامعي، لا يُفهماننا كذلك إشكالية السياسي التاريخي (أو الاجتماعي التاريخي) في الفلسفة العملية، أعني إشكالية طبيعة المعلوم العملي من الوجود في جميع العلوم العملية. وبمجرد أن نعود إلى معناه الفلسفي، أي طبيعة المعلوم العملي^(٨٤)، فإنهما يصبحان أمراً واحداً له بُعدان: صوري خالص هو علم الاجتماعات المجرد (بما هو حساب نظري عام للعلاقات العملية الاجتماعية)، ومادي مطبق هو المنهج التاريخي العيني^(٨٥)، أعني المنهج الساعي إلى صياغة الظواهر العملية صياغة قابلة للعلاج الاجتماعي التاريخي. وذلك هو معنى الاجتماعيات المجردة والاجتماعيات العينية، كما يميز بينهما ماكس فيبر مثلاً^(٨٦)، وهو عينه معنى التاريخ المجرد والعيني.

٣ - وطبعاً فالبعد الصوري لما يهم الفلسفة من العلوم النظرية، المذكور في الفقرة ١،

(٨٤) كما يحدده دوركايم عند تعريفه مجال علم الاجتماع العلمي. انظر:

Emile Durkheim, *La Sociologie et son domaine scientifique, œuvres* (Paris: Minuit, 1975), tome 1, I, pp. 31-32.

(٨٥) والعلاقة بين التاريخ والعمران عند ابن خلدون من أهم مفارقات محاولته كما نبين ذلك في الفصل الرابع، وخصوصاً في ما يتعلق بدور كل منهما في الآخر.

(٨٦) انظر مثلاً مفهوم النموذج المثالي عند ماكس وير: Max Weber, *Essai sur la théorie de la science, traduits de l'allemand et introduits par Julien Freund* (Paris: Plon, 1965), pp. 179 - 183.

حيث يميز بين النموذج المثالي للظاهرة الاجتماعية التاريخية والظاهرة التاريخية العينية التي تمثل مجرد معطى يصبح قابلاً للمعالجة العلمية، بفضل الفصل النظري للعناصر المعتبرة ذات دلالة وتكوين تخطيط مفهومي حول الظاهرة يمكن من دراستها علمياً. وقد ميز ابن خلدون بين ضربين من التاريخ أحدهما خاص، والثاني عام: «ولنذكر هنا فائدة نختم كلامنا في هذا الفصل بها وهي: ان التاريخ إنما هو ذكر الأخبار الخاصة بعصر أو جيل. فأما ذكر الأحوال العامة للأفاق والأجيال والأعصار فهو أس للمؤرخ تبني عليه أكثر مقاصده وتبين به أخباره. وقد كان الناس يفرقونه بالتأليف (...) وإذ تبدلت الأحوال جملة فكأنما تبدل الخلق من أصله وتحول العالم بأسره وكأنه خلق جديد ونشأة مستأنفة وعالم محدث. فاحتاج لهذا العهد من يدون أحوال الخليقة والأفاق وأجيالها والموائد والتحل التي تبدلت لأهلها (...) وأني ذاكر في كتابي هذا ما أمكنني منه في هذا القطر المغربي إما صريحاً أو مندرجاً في أخباره وتلويحاً لاختصاص قصدي في التأليف بالمغرب وأحوال أجياله وأمه وذكر مما لعله ودوله دون ما سواه من الأقطار لعدم اطلاعي على أحوال المشرق وأمهه (ص ٥٢، ٥٣، ٥٤). وهذا العلم التاريخي العام هو ضرب من علم العمران الوسيط بين التاريخ الخاص وعلم العمران العام بما هو أس للتاريخ، كذلك كما يبينه النص الذي تصدر به الفصل الرابع. ويبرهن أن التاريخ الخاص يتعلق بالمعنى العيني، في حين أن هذا التاريخ العام، الذي هو أس للمؤرخ، يتعلق بتحديد العناصر ذات الدلالة التي تتحول إلى تخطيط مفهومي يعود إليه المؤرخ لمعالجة التاريخ الخاص. وعلم العمران أعمّ منهما وأكثر تجريداً؛ ومن ثم فهو تاريخ عام مجرد وصوري لكون المفهومات التي يعتمد عليها هي بنية مجردة للتاريخي عامة.

صالح في البعد المادي مما يهمها من العلوم العملية، المذكور في الفقرة ٢. لكن الثاني لا يرد إلى الأول، أي إن الخالص من الرياضي - المنطقي لا يكفي بديلاً من الخالص من السياسي - التاريخي، لأن هذين أعم من ذينك، إذ ليس الرياضي - المنطقي الخالص إلا ضرباً من ضروب العمل بواسطة النظر المُتَشَدِّج للظواهر المتبعة ثابتة والمجردة قصداً عن التاريخية. لكن أدوات النمذجة الرمزية نفسها من الظواهر الاجتماعية التاريخية، الخاضعة لما بلغ إليه المجتمع تاريخياً من منظومات رمزية ونماذج نظرية، وهي إذاً إحدى أدوات السياسي - التاريخي أو الاجتماعي - التاريخي المتجاوز إياها حتماً، كونه مستعملاً إياها أداة له.

٤ - كما إن البعد المادي في الفقرة ١، لا يكفي بديلاً من البعد المادي في الفقرة ٢، أي إن النهج التجريبي أو محاولة الصياغة الرياضية المنطقية للظواهر ليست إلا حالة خاصة من النهج التاريخي، أو محاولة الصياغة الاجتماعية التاريخية للظواهر: إذ إن ما يعد ثابتاً وقابلًا للتكرار في التجريب ليس إلا الدرجة «صفر» من التاريخي، لأن عدم التغير هو الدرجة صفر من التغير. ومن ثم فالتجريب ليس إلا تاريخاً ثابتاً، وإليه يتردد، إذ إن التاريخية في العلوم التجريبية تأتيها من تاريخية أدوات التجريب التي هي متطورة، بما هي منتسبة إلى ظاهرة اجتماعية هي التقنية والنماذج الرمزية في الفقرتين ١ و ٢.

٥ - وهذا يعني أن الرياضي والمنطقي الخالصين والتطبيقيين هما دائماً دون السياسي (أي الاجتماعي) والتاريخي فاعلية في صيرورة العلم والعمل، حتى وإن بدوا أكثر منهما دقة وضبطاً علميين: إذ إن الرياضي والمنطقي نسيان إلى الاجتماعي والتاريخي، بشرط أن نفهم من هذين فعل وضع النموذج في هذه الفعاليات النظرية (النمذجة الرياضية والمنطقية) والعملية (النمذجة السياسية والتاريخية). وكلما كان المجتمع وتاريخه متضمنين لرياضيات ومنطق راقين كانا محتويين على نظريات تتعلق بالمجتمع والتاريخ أرقى من الرياضيات والمنطق في ذلك المجتمع، لأن العمل عندئذ، بما هو موضوع علم، يكون، كعمل، مستعملاً علومه النظرية أدوات له في عمله، وساعياً إلى تصور نماذج لعمله المتجاوز إياها، وهو إذاً محاولة لنمذجة ما لم تستطع العلوم النظرية نمذجته. فما الرياضيات والمنطق إلا مجرد خطة سياسية نظرية لها سنّ مجتمعهما وتاريخه الذي هو دائماً أكثر منها تعقيداً، وعلمه أكثر تعقيداً من علم مفعولاته الطبيعية التي يفعل فيها بأدواته الرياضية والمنطقية. ولا عجب عندئذ إذا تردّد أرسطو حول نسبة دور العلم السيد إلى غير السياسة: فراوح بين سيد العلوم النظرية (الميتافيزيقا) وسيد العلوم العملية (السياسة).

وإذا كان النهج التجريبي يبدو أكثر حيوية من النهج التاريخي، فالسبب الوحيد لذلك هو أن التجريب التاريخي أكثر كلفة من التجريب النظري. ففي الأول يكون المجتمع مراناً رهاناً مطلقاً بوجوده، فإن هو أخطأ في الإقدام على تحقيق نظريات حول وجوده المقبل بتجريب

غير محكم العواقب، كانت العاقبة وخيمة جداً^(٨٧)، في حين أن التجريب النظري، مهما ربا، فإنه يبقى دائماً في حدود تكاد لا تجعل المجتمع يراهن بكل وجوده، رغم أن التجريب النظري بلغ، الآن، من الدرجات أهمية جعلته يصبح، ربما، رهاناً يلزم المجتمع، وقد يؤدي به إلى الفناء، يحكم ما أصبح للعلم النظري من أدوات تقنية قد تجعل تجربة واحدة مصدرراً لخطر يعم البشرية: وخاصة في مجال الهندسة الحيوية أو التلاعب بتركيبية المادة والطاقة في العالم^(٨٨).

لذلك فلا عجب إذا انتهى هذا القسم والذي يليه عند تحديد النقطة من الواقعية إلى الإسمية إلى مفهومين، أطلقنا على أولهما اسم السيادة على الطبيعة، بعد عبادتها، وعلى الثاني اسم السيادة على الشريعة، بعد عبادتها. أما مجموع السياتين فقد أطلق عليه ابن خلدون اسم الخلافة الإنسانية في الكون وسيادته عليه بالنظر والعمل، سيادة أغنته عن الحاجة إلى مشرّع متعال عليه: «واستولت أفعال البشر على عالم الحوادث بما فيه، فكان كله في طاعته وتسخره. وهذا هو معنى الاستخلاف المشار إليه في قوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾^(٨٩) فهذا الفكر هو الخاصة البشرية التي تميز بها البشر عن غيره من الحيوان. وعلى قدر حصول الأسباب والمسببات في الفكر مرتبة تكون إنسانيته»^(٩٠).

(٨٧) ولعل أفضل الأمثلة على مغامرة التجريب التاريخي وما تزول إليه من وخيم العواقب جميع الثورات ذات المزايع العلمية التي تدعي أنها علمت ما يجب أن يكون عليه التاريخ وتسمى إلى تحقيقه. وقد تبه ابن خلدون لخطر ذلك، عندما تبه ليجد العلماء عن السياسة لتقديهم النظريات ومحاولة فرضها على التاريخ. ولنا في ما أدت إليه الثورات باسم ما يسمى بالاشتراكية العلمية أفضل دليل على النتائج الوخيمة التي يؤدي إليها التجريب في التاريخ، خاصة إذا خلا من الحذر العلمي الذي يتصف به التجريب العلمي. فيكون الحاصل الوصول إلى الندرة والمجاعات باسم السعي إلى الوفرة وتحرير الإنسان من الاغتراب ويكون الوصول إلى الاستعباد وسيطرة طبقة الاداريين باسم تحرير الإنسان من الصراع الطبقي! وإذا كان الحذر العلمي في التجريب الذي لا يدخل كل المجتمع في الرهان وإجباءً فما بالك به عندما يكون كل التاريخ مادة لهذا التجريب؟ أليس ابن خلدون محقاً عندما شكك في قدرة «العلماء»، أعني أدعياء العلم، على السياسة بمعنيها: أعني علم الظاهرة الاجتماعية، ثم مباشرة حكمها بهذا العلم؟

(٨٨) وبذلك يصبح لا فرق بين التجريب العلمي والمغامرة التاريخية للإنسان؛ فكلاهما رهان بالوجود الإنساني كله في محاولة تحديد المجهول انطلاقاً من تصوره الفرضي المستمد من المعلوم. وهذا التصور، بما هو إقدام على الفعل دون ضمان مطلق للنتائج، ودون كون المقلد هو عين السابق، هو المعنى الحقيقي للتاريخية، ولما لا يقبل الرجوع في مسار الزمان. لذلك صار البحث العلمي مسألة سياسية بالدرجة الأولى، لا بمعنى سياسة تمويله وتوظيفه، بل بمعنى نظرية التاريخي: هل هو من صنع الإنسان بما يعلم من محيطه (مكاناً) ومن إحاطته (زماناً) أم هو قضاء وقدر.

(٨٩) القرآن الكريم، «سورة البقرة»، الآية ٣٠.

(٩٠) ابن خلدون، المقدمة، الباب ٦، الفصل ١١: «في أن عالم الحوادث الفعلية إنما يتم بالفكر».

ص ٨٣٩ - ٨٤٠.

القسم الثاني

الوجه السالب

من الاسميتة اودحض الواقية

الفصل الثالث

مِنْ وَاقِعِيَّةِ الرِّيَاضِيِّ وَالْمَنْطِقِيِّ إِلَى ذَرِيعَتِهِمَا أَوْ مِنْ عِبَادَةِ الطَّبِيعَةِ إِلَى السِّيَادَةِ عَلَيْهَا

والنوع الثالث [من أنواع الدور الذي ألف فيه ابن تيمية كتاباً سنحلل معنى مضمونه في أحد هوامش هذا الفصل] الدور الحسابي وهو أن يقال: «لا يُعلم هذا حتى يُعلم هذا. فهذا هو الذي يُطلب حله بحساب الجبر والمقابلة، وقد ذكر كثير من متأخري الفقهاء مسائل، وذكروا أنها لا تنحل إلا بطريق الجبر والمقابلة. وقد بينا أنه يمكن الجواب عن كل مسألة شرعية جاء بها الرسول ﷺ بدون حساب الجبر والمقابلة، وإن كان أيضاً حساب الجبر والمقابلة صحيحاً. وكان لأبي وجدي، رحمهما الله، فيه من النصب ما قد عُرف»^(١).

حدّدنا، في الفصل السابق، طبيعة العلاقة بين علمتي الرياضيات والمنطق وبين موضوعيهما (الرياضي والمنطقي)، فبيّنا أن النظر العلمي - بما هو فعالية منتجة للنماذج النظرية - هو الناظرية أو الرياضيات؛ وهو المنطق إذا جُمع من هذه الفعالية موضوعاً له. وذلك لأن الرياضي هو هذه الفعالية بما هي عاملة أو منتجة؛ والمنطقي هو هي، بما هي ناظرة لإنتاجها. لكن ذلك لم يبرز لوجود عائق الواقعية الذي جعل الرياضي، بصورة عامة، ينحصر في الخصائص الوجودية لموضوعاته الأولى (العدد والهندسة والموسيقى والفلك)، والمنطقي، بصورة عامة، ينحصر في الخصائص الوجودية لموضوعاته الأولى (علم الطبيعة المستند إلى الإدراك الحسي الطبيعي واللغة الطبيعية). وعلينا الآن أن ندرس طبيعة الانقلاب الذي حصل فنقلنا من هذه الواقعية في الرياضي والطبيعي إلى الذريعية فيهما معاً، وعلاقة ذلك بالنقلة المعرفية من الموقف الواقعي إلى الموقف الاسمي في النظر، أعني من عبادة الطبيعة إلى السيادة

(١) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، الرد على المنطقين، تقديم سليمان الندوي (بيروت: دار المعرفة؛ بومباي: [د. ن. د.]، ١٣٦٨ هـ)، ص ٢٥٧-٢٥٨.

عليها، كهدف للفعالية العلمية.

ولما كان العائق الحائل دون إدراك هذه الطبيعة الواحدة للرياضي والمنطقي، في وجهيها العامل والناظر هو، في جوهره، ما منع الفعالية العلمية النظرية من إدراك الطبيعة العاملة للعلم، أعني الطبيعة الحقيقية للرياضي، فإن البحث في المسألة الرياضية يتقدم على البحث في المسألة المنطقية عند التشخيص، وينعكس الأمر عند العلاج: ومعنى ذلك أننا نعالج مسألة النقلة من الواقعية إلى الذريعية في الرياضيات مُرجعين إدراكها إلى المسألة المنطقية. وإذا، فهذا الفصل يتألف من مستويين: الأول يتعلق بالرياضي والثاني بالمنطقي؛ والأول يعم الفلسفة والعلم اليونانيين والعلم والفلسفة العربيين، والثاني يخص ابن تيمية أساساً (وابن خلدون من بعض الوجوه)^(٢).

فكيف يمكن أن نحدّد طبيعة الشيء الذي نطلق عليه اسم الرياضي والذي هو الموضوع المعلوم في العلم النظري خلال المرحلة التي نحاول تحديد خصائصها الإبيستمولوجية، أعني مرحلة التجاوز الفلسفي والعلمي في عهدّي الوصل والفصل من الفلسفة العربية، بالمقارنة مع خصائصها في الفلسفة اليونانية؟ وكيف يمكن أن نفهم شروط هذا التجاوز من خلال ما طرأ في الممارسة العلمية ومقدمها التأسيسي الفلسفي فنقل الرياضي من الطبيعية الواقعية، بضربها الأفلاطوني والأرسطي كما سنصفها، إلى الوضعية الذريعية

(٢) وطبعاً، فالمستوى الأول لا يخرج عن اهتمام ابن تيمية. لكن اهتمامه به سالب كونه يتعلق بتقيد نظرية الرياضي وعلمه بمناسبة إصلاح نظرية المنطقي وعلمه. ومع ذلك فإن دور ابن تيمية الرياضي يبرز في أمرين أساسيين:

- الأول: هو محاولته الهادفة إلى فصل صورة المنطق عن كل مضمون معيّن وردّه إلى مجرد عمليات حسابية، إذ يقول: «بل تصور الذهن بصورة الدليل [أعني الصياغة المنطقية للمضمون] يشبه حساب الانسان لما معه من الرقيق والعقار. والقطرة تصور القياس الصحيح من غير تعليم. والناس يقطرهم يتكلمون بالأنواع الثلاثة [للمنطق التقليدي]: التداخل (القياس الحلمي) والتلازم (الشروطيات المتصلة) والتقسيم (الشروطيات المنفصلة) كما يتكلمون بالحساب ونحوه» (المصدر نفسه، ص ٢٩٦). ورغم ما في هذا الموقف من تحقير لدور المنطق وظن أن القطرة مغنية عنه، فإنه يتضمن إدراكاً حقيقياً لطبيعة دوره الذي يُرَدُّ إلى الحساب الرياضي للرموز، بعد صياغة المضمون بها (مع التعبير الكمي عن المنطق الحلمي أي التداخل).

- الثاني: هو مؤلفه في الدور الذي يعالج مسألة مابعد رياضية ومابعد منطقية، هي مسألة التحليل المطبق على الوجود (مسألة العلية) وعلى المعرفة (مسألة الترابط المنطقي) وعلى الرياضيات (الجبر والمقابلة)، كما قال هو بنفسه. انظر: المصدر نفسه، ص ٢٥٧-٢٥٨. وقد تقدم عليه في تأليف مثل هذا الكتاب، مع الإشارة إلى مجال تطبيقه الفقهي، الكرجي في كتاب الدور والوصايا، انظر: رشدي راشد، تاريخ الرياضيات العربية بين الجبر والحساب، ترجمة حسين زين الدين، سلسلة تاريخ العلوم عند العرب؛ ١ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩)، ص ٤٧. ولا عجب في ذلك فابن تيمية من أسرة رياضية كما يشير إلى ذلك نصه الذي صَدَرنا به هذا الفصل. ولعل محاولته صياغة القوانين الصورية للمنطق في كتاب الرد - وهي محاولة قد نفرّد لها دراسة خاصة إن شاء الله - تُقدّم من المحاولات الرياضية المنطقية المهمة.

التي توسّطت بضربيها^(٣) بين رياضي أداته الجبر الهندسي، وحساب النسب^(٤)، ورياضي أداته الهندسة الجبرية، ونسب الحساب^(٥)، وذلك من دون فصل بين مجال الانطباق الطبيعي

(٣) طبعاً، فضربا الوضعية الذرية هما، كما أسلفنا، الوضعية اللاهوتية حيث تعدم الطوائف الذاتية للأشياء فتتحوّل في موضوعات توثيقية تُخلق عليها الأشياء، من دون أن يكون لهذه الأشياء ذات وماهيات متقدمة على وجودها الوضعي، ثم الوضعية الانسانية المحاكية لها، والمرفوضة في البدء بوصفها منافية للأولى وكافرة بها، والمقبولة في ما بعد بشرط حصرها في العلوم، بما هي ذرائع وفنون دنوية لا ترقى إلى علم الوضعية اللاهوتية.

(٤) ما نسميه رياضياً في أصول أقليدس يقبل التحديد بالصورة التالية:

١ - فهو الموضوعان التقليديان لما يسمى رياضيات، أعني العدد والهندسة.

٢ - وهو أدوات العلاج الرياضي، أعني الجبر الهندسي، وحساب النسب.

٣ - وهو أدوات العلاج المنطقي، البناء الهندسي والقياس المنطقي.

٤ - وهو أخيراً أساس ذلك جميعاً، الأقسام، أعني الاستناد إلى تعريف المادة المعالجة وطرق المعالجة. وقد تمايزت هذه الوجوه، بحكم عدم التخلص من العائق الواقعي الذي لم يميز بين الرياضي عامة وهذه الموضوعات الأولى التي شكّيت رياضية لما تميز به خصائصها الرياضية من بساطة وفطرية. وسرى أنه يكفي أن نفرق بين الرياضي وهذه الموضوعات الخاصة، حتى يصبح الأولان شيئاً واحداً (١ و ٢) والثانيان شيئاً واحداً (٣ و ٤)، وحتى يبرز أن ما يفصل المجموعة الأولى عن الثانية هو عدم الفصل بين ما في الشيء الأول من عدم رياضية وما فيه من رياضية، وأن ما يفصل المجموعة الثانية عن الأولى هو عدم الفصل بين ما في الشيء الأول من عدم منطقية وما فيه من منطقية. فإذا تم ذلك لم يبق إلا (٢) و(٤) يعدي كل منهما (الجبر الهندسي، وحساب النسب، وتعريف المادة، وتعريف الطريقة). ويكفي أن يورث الأولان حتى يتحد الثانيان، فيصير الرياضي هو الفعالية المنتجة لشيء هو حساب جبري وجبر حسابي أو هو «مادة - طريقة» و«طريقة - مادة»: أي فعالية إنتاج النماذج الرمزية بما هي بنى منطقية عامة.

ويكفي أن نشير إلى أن الجبر الهندسي هو مضمون المقالة الثانية من الأصول، وحساب النسب هو مضمون المقالة الخامسة، وما عداها من المقالات الثلاث عشرة هو تأسيس لهما أو استثمار لنتائجهما.

(٥) أو جبرنة الهندسة، وهو مفهوم الهندسة التحليلية (ديكارت) ونسب الحساب، أعني خاصة التحليل بالمعنى الكلاسيكي، أو الحساب العام كما يحدده أوغست كوت بالمقابل مع الرياضيات العينية. وذلك ما تم بين القرنين السابع عشر والثامن عشر. وقبلهما المرحلتان الوسيطتان اللتان سنحاول تحليلهما في الهوامش اللاحقة. ومن الخطأ الظن أن هذه التسميات تلاعبت بالألفاظ، وذلك لأنها ليست من وضعنا، على الأقل بخصوص الجبر الهندسي، وحساب النسب، والهندسة الجبرية أو التحليلية. فهذه جميعاً مصطلحات معلومة. ولعل الوحيد الذي وضعناه، قياساً عليها، هو نسب الحساب، ونعني به ما آل إليه حساب النسب قياساً على ما آل الجبر الهندسي. وفضلاً فالجبر الهندسي هو الألفوريتم الرياضي اليوناني الذي يمكن من البحث عن المجهولات والتدليل عليها بواسطة البناء الهندسي وتحويل الأشكال (مضمون المقالة الثانية من الأصول). وهو قد تخلص من الهندسة (بفضل المرحلة العربية)، بما هي أداة، وعاد إليها بما هي أحد مجالاته للانطباق عليها، وهو معنى الهندسة الجبرية: حيث صار الجبر أداة عامة تطبق على الهندسة انطباقها على العدد، بشرط تحول الهندسة من نظرية البناء إلى نظرية القيس خاصة، فتصبح العمليات الحسابية للمنحنيات أمراً مهماً (وهو منسوب إلى ديكارت). وقياساً عليه، يمكن أن نقول إن حساب النسب هو كذلك ألفوريتم رياضي يوناني يمكن من البحث عن المجهولات والتدليل عليها بواسطة العمليات الحسابية، وليس بواسطة البناء الهندسي وتحويل العمليات (مضمون المقالة الخامسة)؛ وهو قد تخلص من النسب (بفضل المرحلة العربية كذلك)؛ بما هي أداة، وعاد إليها بما هي أحد مجالاته للانطباق =

ويقتضي هذا التحديد، كما طرأ، أن ندرس المقابلة بين الواقعية الرياضية والذرية الرياضية، ومن ثم الفرق بين الطبيعة الطبيعية والطبيعة الوضعية للرياضي، نستخرج منطق الاكتشاف الرياضي في كل منهما، والمراحل الوسيطة الواجبة لتتم النقلة من الأولى إلى الثانية؛ وهي مراحل حدثت خلال العصر العربي من العلم الرياضي وما بعده، وخاصة في ما قبل الانفجار تأسيساً، وما بعده تحقيقاً^(٦).

أولاً: الواقعية النظرية عند أفلاطون وأرسطو

لقد حكم تحديّد الفكر اليوناني لطبيعة الرياضي المجال الذي جعل هذا التحديد يكون جواباً عن سؤال واحد ذي وجهين: وجودي، وهو طبيعة العلاقة بين الرياضي والطبيعي ببعده الصوري والمادي؛ ومعرفي، هو طبيعة العلاقة بين الرياضي والعلمي ببعده العقلي والحسي، وذلك على الأقل، في أكثر الفلسفات تمثيلاً لهذا الفكر، أعني حُدّي الافلاطونية المحدثة اللذين تراوح بينهما الفكر الفلسفي العربي بوصفهما غايتين سعى إلى إدراكهما، كما وصفنا في القسم الأول. وقد تعيّن الجواب الأفلاطوني والأرسطي عن هذا السؤال تعيّن جعله يكون واقعياً وجوباً، إما بمعنى واقعية الصور المفارقة، أو بمعنى واقعية الصور المحايثة، وذلك بحكم طبيعة الموضوع الذي دُرّس الرياضي، من حيث إضافته إليه: الموضوع الطبيعي.

فرغم أن الواقعية الصورية المفارقة للرياضي تبدو، مغايرة تمام المغايرة للواقعية الصورية

= عليها؛ وهو معنى نسب الحساب، حيث صار الحساب أداة عامة تطبيق على النسب انطباقها على جميع المجالات الرياضية الأخرى (بفضل ما حصل في التحول السابق من الجبر الهندسي إلى الهندسة الجبرية): وهذا هو التحليل بالمعنى الكلاسيكي أو الحساب بمعنى أوغست كونت بالمقابل مع الرياضيات العينية. وطبعاً فالجبر المتخلص من الهندسة والحساب المتخلص من النسب بمعناهما اليوناني أصبحا وجهين لمفهوم أشمل منهما هو الحساب عامة، وتتمايز مجالته بميدان الانطباق: فيكون، بحسب مجاله، تحليلاً عددياً، أو تحليلاً هندسياً، أو تحليلاً تقاضياً، أو جميع أنواع الحساب الجبري بما هو حساب مجهولات.

(٦) أهمية هذه المرحلة الفاصلة - القرن الحادي عشر - ليست خاصة بالفلسفة، كما حاولنا بيانه في بحثنا؛ بل هي تمتد كذلك إلى العلوم العقلية والنقلية. فالرياضيات العربية، رغم تكيّرها في التميز عن اليونانية، لم تبلغ مستواها الذي تجاوز فعلاً اليونان إلا في نهايات القرن العاشر إلى بدايات القرن الثاني عشر، وهو مستوى تدعّم في القرون الثلاثة الموالية، الثاني عشر إلى الخامس عشر، انظر: راشد، المصدر نفسه،

Adolf P. Youschkevitch, *Les Mathématiques arabes: (VIIIe-XVe siècles)*, traduction et française de M. Cazenave et K. Jaouiche; préface de René Taton, collection d'histoire des sciences; 2 (Paris: Vrin, 1976).

حيث يأتي الأعلام الكبار بين نهاية القرن العاشر وبداية القرن الثاني عشر، ويمتد الأمر إلى نهاية الخامس عشر، عصر الكاشي مشرقاً، والقليصادي مغرباً، على الأقل بخصوص التميز عن اليونان.

الحياشة، إلا أن مجال تحديد الرياضي بالإضافة إلى الطبيعي يبقى واحداً عند أفلاطون وأرسطو. فكلاهما يحدده بما ينسبه إليه من حضور في الطبيعي؛ ومن ثم فهما يعترفان له بالواقعية، أعني بالوجود والقيام الذاتي. فسواء اعتبره أفلاطون من حيث دوره في بنية المثل الرياضي المثالي بالإضافة إلى المثل بما هي صور الطبيعي المفارقة^(٧) أو من حيث دوره في بنية المظاهر الطبيعية (الرياضي الوسيط بالإضافة إلى الظواهر التي على المفسر إنقادها في فرضياته التقنية)^(٨)، فإنه يبقى دائماً ذا وجود واقعي، لا يُزْدُ إلى مجرد اختراع إنساني حر يفعلُه عرض الانفعال به. وهو إذاً موجود خارج الذهن الإنساني، إما بإطلاق (الرياضي المثالي) أو بالإضافة إلى المادة الطبيعية (الرياضي الوسيط). إنه إذاً فاعل في الذهن من خارج، مثل أي موجود ذي قيام ذاتي. وإذا كان أرسطو ينفي النوع الأول من الرياضي لنفيه الصورة المفارقة، فهو يسلم بالنوع الثاني والوحيد ويعتبه موجوداً بالقوة في الموجود الطبيعي كونه البنية المجردة لمادته^(٩). وإذا فالفرق الوحيد بين أفلاطون وأرسطو لا يتعلق بواقعية الرياضي، بل بنوع علاقته بالطبيعي: هل هو بنية صورته أم بنية مادته، علماً بأن الصورة والمادة وبنية كل منهما أمر واقعي قائم الذات. وليس للذهن الإنساني أي دور في وجوده، لأنه ليس أمراً مخترعاً أو وضعياً، وهو المعنى الحقيقي للواقعية الطبيعية^(١٠).

ويمكننا أن نُبرز ذلك بوضوح من خلال تحديدهما دور الرياضيات الخالصة (العدد والهندسة)، والرياضيات التطبيقية (الفلك والموسيقى)، كون ذلك يجمع بين بعديّ المسألة: الوجودي (العلاقة بالطبيعي ببعديه)، والمعرفي (العلاقة بالعلمي ببعديه)، عند كلا الفيلسوفين. فأفلاطون لا يعتبر المرئيّ والمسموع من الظواهر الطبيعية موضوعاً للعلم الرياضي التطبيقي، حتى ولو انتسب هذا المرئيّ والمسموع إلى أكثر الظواهر الطبيعية انتظاماً، كما في الفلك

(٧) أرسطو، مابعد الطبيعة، «الألف الكبرى»، 991.9 ب 9-20. ونستعمل المرجع الأرسطي لما هو معلوم من الطابع الشفهي لنظرية الأعداد المثالية عند أفلاطون بحيث لا نستطيع الاعتماد على مؤلفاته لإثبات هذه النظرية.

(٨) افلاطون، جمهورية افلاطون، VII، 533 أ - 534 أ.

(٩) انظر خاصة: Gilles Gaston Granger, *La Théorie aristotélicienne de la science*, collection analyse et raisons; 22 (Paris: Aubier Montaigne, 1976).

الفصل العاشر منها بعنوان «نسق الموضوعات النظرية»، وخاصة ص ٢٦٨ حول طبيعة وجود الكائنات الرياضية.

(١٠) من الخطأ أن نظن أفلاطون ناعياً عن الظواهر الطبيعية المحسوسة الوجود الموضوعي وناسباً إياها إلى الإدراك الإنساني: إذ لو صح ذلك لصار أفلاطون قائلًا، مثل الفلسفة المثالية الحديثة، بأن المحسوس من الطبيعة لا وجود له وهو مجرد كفاءات ثانوية بالمقابل مع كفاءات المادة الأولية، رغم ما يبدو مؤيداً لذلك في معاورة أُلطيمائوس (٥١ ج وما بعدها) وما سعى إلى إثباته صاحب كتاب المثل المجهول (الوجه الثاني من البحث الثالث من الفصل الأول، ص ٤٥ وما بعدها).

والموسيقى^(١١)، وذلك لسببين، أولهما لأن المرئي والمسموع لا يطابق حقيقة هذه الظواهر التي لا يُدركها غير العقل، أعني الرياضي المثالي؛ والثاني لأن اكتمال المرئي والمسموع، أي ما يدركه الحس عامة، مهما كان منتظماً وتاماً، فهو دائماً دون المعقول المثالي؛ والنسبة بينهما كالنسبة بين المفهوم الرياضي ورسمه في مادة من المواد^(١٢)، بحيث إن الظواهر الفلكية، مثلاً، رغم ما تتسم به من انتظام، تبقى دائماً دون حقيقة متجاوزة إياها هي المعقول الرياضي المنتظم والتام، والذي هو جوهرها الحقيقي الذي لا يمكن أن يُستمد منها بالملاحظة^(١٣)، حتى وإن سلّمنا بأن وظيفة الرياضيات الفنية قد تكون إنقاذ الظواهر في الرياضيات التطبيقية^(١٤).

أما أرسطو فإنه، رغم موافقته على الوجود الموضوعي للرياضي وقيامه الذاتي (مع فارق اعتباره بنية للصوره المادية للموجود الطبيعي عوضاً من بنية صورته المثالية)، فإنه يعتبر المرئي والمسموع من الظواهر الطبيعية الموضوع الحقيقي للعلم الرياضي التطبيقي، خصوصاً إذا تميّز هذا المحسوس بالانتظام والتام، كما هو الشأن بالنسبة إلى الفلك والموسيقى^(١٥). ومعنى ذلك أن النظريات الرياضية الفلكية الرصدية، مثلاً، ليست مجرد تقنيات وجيّل لإنقاذ الظواهر الفلكية بالقياس إلى علم فلكٍ مثالي، بل هي عين الحقيقة بالنسبة إليها. وليست

(١١) أفلاطون، جمهورية أفلاطون، VII، 529 د هـ. و VII، 531 ب ج.

(١٢) المصدر نفسه، ص 529 هـ: «Le cas est le même que si l'on venait à tomber sur des figures géométriques supérieurement dessinées, avec le fini le plus parfait, par Dédale, ou par tout autre sculpteur ou peintre; en voyant de telles figures, quelqu'un d'expert en géométrie jugerait en effet, je pense, que si, pour l'exécution, elles sont les plus belles du monde, ce serait certainement ridicule de les examiner avec sérieux dans l'espoir d'y surprendre la vérité concernant l'égal, ou le double, ou tout autre rapport».

نقلًا عن: الأعمال الكاملة، ترجمة ليون روبان (باريس: غاليمار، ١٩٥٠)، ص ١١٢٣. وإذا كان أفلاطون مُحمقاً بخصوص الرياضيات الخالصة التي لا تستمد حقائقها من المعطى المحسوس، فإن معاملة الرياضيات التطبيقية (الفلك والموسيقى هنا) بالطريقة نفسها هي جوهر الإشكال، حيث يصبح علم الطبيعة نفسه قليلاً عقلياً رياضياً من دون أدنى خضوع للتجربة.

(١٣) أفلاطون، المصدر نفسه، VII، 531 ب ج: بخصوص حقيقة الموسيقى.

(١٤) وهي عندئذ فنٌ وليست علماً، لذلك يقول أفلاطون (ج VII، 533 د وما بعدها) محدّداً دور العلوم الرياضية الأربعة بدرجةها الخالصة والتطبيقية في الإعداد للجدول وواصفاً إياها بأنها (...): «nous leur avons, cédant à l'usage, donné le titre de sciences; mais c'est d'un autre nom qu'elles ont besoin, d'un nom qui marque plus de clarté que celui d'opinion, plus d'obscurité que celui de science, dans ce qui précède nous avons défini, je crois du nom de discursion, ce mode de pensée».

(١٥) أرسطو: السماع الطبيعي، II، 2، 194 أ - I-11، والتحليلات الثانية، 79 ب 33-79 أ 15.

الكائنات الرياضية الخالصة، فضلاً عن التطبيقية، إلا الخصائص المجردة لمادة الكائنات الطبيعية، إذا أردنا أن يكون لها وجود موضوعي، وإلاّ صارت مجرد أوهام ذهنية لا قيام لها بذاتها. وكونها تلك الخصائص غير المفارقة هو قيامها الفعلي؛ وتفرقتها بالعقل عن موضوعها الذي تقوم به هو الذي بالإضافة إليه تُعتبر بالقوة مفارقة؛ مفارقتها هي التي بالقوة، وليس وجودها الذاتي^(١٦).

وإذا فالرئي والمسموع هما موضوع الرياضي التطبيقي لما فيهما من انتظام، حتى وإن سلّمنا بتفاضل بعضهما عن بعض، إذ إن انتظام الحركات السماوية أتمّ من حركات ما دون القمر لأزليتها وثبات انتظامها (وتلك هي علة المقابلة بين العالمين المادّيين، ما فوق القمر وما دونه، الموازية للمقابلة الأفلاطونية بين عالم المثل وعالم المشولات). لكن ما هو رياضي في الموجودات الطبيعية - بنية مادتها، بما هي شروط استعدادها لتقبّل صورتها، وكونها بخصائص معينة تجعلها مؤهلة لصورة معينة - لا يمكن أن يكون وحده موضوعاً لعلمها، لأن الشروط المادية لقيام الصورة الطبيعية غير كافية. لذلك لا يكفي، في الفلك، وضع النظريات الرياضية، ليكون علمياً؛ بل لا بد من الاستناد إلى الرصد حتى تكون تلك النظريات علماً للخصائص الرياضية الحقيقية للظواهر الطبيعية، وذلك لعتين:

١ - لأن ما هو رياضي في الطبيعي ليس رياضياً عاماً بل هو مقنّد ببعض المقادير المحدّدة التي لا بد أن يَضْبَطَها الفلكي، ليتمكن من تعيين القوانين الرياضية العامة تعييناً يجعلها قابلة للانطباق على موضوعه، مما يجعلها ذات قيم معينة تستمد من الرصد^(١٧).

(١٦) ولو صح أن ننسب إلى العقل ما يستطيع تجريده لجمعنا جميع الصور كائنات ذهنية، ولما أمكن التمييز بين المجردات التي لها أساس في الوجود، والمجردات التي هي مجرد أوهام عند الفلاسفة الواقعيين. الأشياء الرياضية ذات وجود حقيقي في الأشياء، لكنها غير مفارقة: أرسطو، السماع الطبيعي، II، 2، 194 أ - 11: «وسنرى كذلك هذا الفرق بين الرياضي والطبيعي في أكثر أجزاء الرياضيات طبيعية، مثل المناظر والصوتيات والهيئة، إذ إن نسبتها إلى الطبيعة هي عكس نسبة الهندسة إليها [إلى الطبيعة]. فالهندسة تدرس الخط الطبيعي بما هو ليس طبيعياً^(١٧). أما المناظر فهي، على العكس، تدرس الخط الهندسي، لا من حيث هو هندسي، بل بما هو طبيعي^(١٨)».

(١٧) «ال «بما هو ليس طبيعي» هو ما يأتي للرياضي من التجريد، بحيث لا يبقى طبيعياً: أعني فصله عن الحركة والعلية الذاتية التي للطبيعي.

(١٨) «وال «لا من حيث هو هندسي» تعني العكس، أي يراجع ما جردته العملية الأولى حيث يصبح الخط طبيعياً، ويعني به الخط الذي ينتقل عليه الضوء. وإذا فالرياضيات والطبيعات لا تفصلان إلاّ ذهنياً.

(١٧) أرسطو، التحليلات الأولى، 30، 46 أ - 15-20 وما بعدها «Mais dans chaque science les principes propres sont les plus nombreux. Par suite, il appartient à l'expérience de fournir les principes afférents à chaque sujet. Je veux dire que, par exemple, c'est l'expérience astronomique qui fournit les principes de la science astronomique...».

٢ - لأن للطبيعي بعض الخاصيات التي لا ترتد إلى الرياضي، وهي التي يفضلها تكون الظواهر الطبيعية شيئاً آخر غير الرياضي. وهذه الخاصيات التي لا تقبل الرد إلى الرياضي، يتميز بها الطبيعي، هي التي لولاها لكان الإنسان غتياً عن الحواس والتجربة في علمه^(١٨):
 كاختلاف طبائع العناصر، وكالثقل مثلاً^(١٩). وهي جميعاً لا تقبل الرد إلى الرياضي وإلاً لفلمت بالعقل وحده.

ولكن، رغم هذا الاختلاف الجوهرى في طبيعة العلاقة الرابطة بين الطبيعي والرياضي كما يبرزها دور علم الأول في علم الثاني، فإن أفلاطون وأرسطو يتفقان على أمرين يجعلان الواقعية الرياضية تحدّد بالإضافة إلى الطبيعي. أولهما هو الوجود الخارجى للرياضي وقيامه في الطبيعي، في صورته عند الأول وفي مادته عند الثاني. وثانيهما هو التسليم بأن العقل الإنسانى ليس خالقاً للرياضي كأداة ذرية إما لذاتها أو بما هي مطبقة على الموضوع الطبيعي، إذ إن اعتبار الرياضي بنية لمادة الموجود الطبيعي، عند أرسطو، لا ينفي عن الرياضي الوجود الذاتى، كون القوة عند أرسطو ليست أمراً ذهنياً يخلقه الإنسان، بل هي الممكن الذي لا بد واقّع عند توفر شروطه، وهو إذاً غير القوة بالمعنى السينيوي مثلاً^(٢٠). لذلك كانت الخصائص الرياضية بما هي الشروط المادية للموجود الطبيعي موضوع السماع الطبيعي الرئيسى: أعني خصائص المكان والزمان المجردين، والحركة، والملاء، والخلاء، وعلاقات الجوار، والترتيب، وهي علاقات تكون رياضية خالصة إذا جردت عن الطبيعي الذي لا يرد إلى الرياضي (كالتوجيه في المكان، والثقل، والكيفيات)^(٢١)، ورياضية تطبيقية إذا لم تجرد عنه. وإذا فعند أرسطو، كما هو الشأن عند أفلاطون، كل أمر رياضي نتصوره ليس من

(١٨) أرسطو، مابعد الطبيعة، «الألف الكبرى»، 9. 993 أ 6 - 10.

(١٩) أرسطو، السماء والعالم، I.II. 299 أ 30 - 299 ب 5: في استحالة تكوين الأجسام الطبيعية بواسطة السطوح الهندسية في إشارة إلى محاولات أطيماوس: نظرية الصفائح المثثة لبناء العناصر الأربعة وبنية العالم: المحتمات الخمسة.

(٢٠) بيار دوهام، مصادر الفلسفة العربية، ترجمة أبو يعرب المرزوقي (قرطاج: بيت الحكمة، ١٩٨٩)، ص ١٩٩ وما بعدها.

(٢١) لذلك يعد كتاب السماع الطبيعي محاولة فريدة من نوعها حول تحديد علاقة الطبيعي بالرياضي والتيميز بين موضوع علميهما، من حيث خلو الموضوع الأول من الخصائص الطبيعية لموضوع الثاني، واشتراكهما في الخصائص الرياضية. ولما كانت الخصائص الطبيعية هي المميز للطبيعي، فإن الخصائص الرياضية تُنسب إلى مادة الموضوع الطبيعي، أعني إلى شروط وجوده المادية، انظر في ذلك نظرية العلم الأرسطية التي سبق فأشرنا إليها 277-278. وخاصة X.10، ص ٢٩٤ وما بعدها، بعنوان «التجريد الرياضي» - وكذلك دراستنا حول منزلة الرياضيات في قول أرسطو العلمي وخاصة الباب الرابع منها ص ٢٧٧ وما بعدها. ولعل هذه الخصائص الطبيعية التي لا ترتد إلى الرياضي وتفرض من ثم ضرورة التجربة والمعطى الحسى، هي العقبة الرئيسية أمام التريض الخالص لعلم الطبيعة.

اختراع الفكر الإنساني (فصله عن الطبيعي هو الإنساني عند أرسطو)، بل هو ذو أساس حقيقي في الوجود الطبيعي في ذاته، في صورته المثالية عند أفلاطون، وفي مادته عند أرسطو، مما يجعل هذا الاختلاف الذي بلغ حدَّ المقابلة يبقى ضمن الواقعية الرياضية^(٢٢).

وحصيلة القول إن الرياضي هو البنية المثالية للصورة الحقيقية للموجودات الطبيعية (أفلاطون)، أو البنية المادية للصورة الحقيقية للموجودات الطبيعية (أرسطو)؛ وهي بنية يُدرَكها العقل الإنساني كما يدرك أيَّ موجود خارجي قائم الذات، ولا يمكن اعتبارها مخترعاتٍ ذريةً يُدعها الإنسان نماذج لتصوير فرضياته حول الظواهر الطبيعية التي يسعى إلى تمثيلها. ورغم تسليم أرسطو بالقدرة التجريدية للعقل الإنساني، فإنه لا يعتبر ذلك اختراعاً للمجردات، بل هي فقط قدرةً على الفصل المنطقي لبعض الخصائص الكمية للموجودات الطبيعية، مهماً أفلاطون، لا بالواقعية، فهو يشاركه القولُ بها، بل باعتبار هذا الفصل المنطقي فصلاً وجودياً^(٢٣).

ثانياً: الذرية الرياضية والمنطقية المناسبة للواقعية

وصفنا هذه الواقعية الأفلاطونية والأرسطية الموحدة لطبيعة الرياضي عندهما، رغم تقابلهما حول طبيعة علاقته بالطبيعي، لكي نتمكن من تمييزها من الذرية المناسبة لها في الرياضيات المتجاوزة إياها كما تحدت في الفلسفة الحديثة، وضُعماً للحدّين اللذين سيتوسط بينهما الأمر الذي طرأ في الفلسفة الوسيطة والذي نريد وصفه وصفاً إستمولوجياً يساعد على فهم عدم التلاؤم بين الممارسة العلمية ومقدمها التأسيسي، أعني عدم التلاؤم الذي جعل محاولة ابن تيمية تصبح أمراً ممكناً^(٢٤).

(٢٢) وقد يرد هنا اعتراض يجعل ما نحاول إثباته غير مقبول - إذا صح أن أرسطو واقعي مثل أفلاطون وليس اسمياً - كما يسلم بذلك بدوي في بحثه حول الأحوال (مذاهب الإسلاميين، المشار إليه آنفاً). فلم يرفض اللاتاهي في الطبيعة ويقبله في الرياضيات؟ والجواب يسير: الطبيعة أيضاً فيها اللاتاهي، وهو معنى القوة، وخاصة في الحركة. وهو كما يرفض اللاتاهي بالفعل في الطبيعة، فكذلك ينفيه في الرياضيات؛ إذ فيها يكون اللاتاهي بالقوة ذهنياً. وليس معنى كونه بالقوة ذهنياً أنه غير موجود، والأعدنا إلى مفهوم القوة السينوي، بل معناه أنه غير موجود بالفعل وصائر إليه بالتوالي غير المتساق: كفعل الطرح إلى ما لانهاية، وفعل الجمع إلى ما لانهاية اللذين تستند اليهما مفارقات زنون الإيلي.

(٢٣) أرسطو، السماع الطبيعي، II. 2. 194 ب 35-194 أ 1: «إن أصحاب المثل يفعلون نظير ذلك (ما يفعله الرياضيون إذ يجردونه من دون أن يشعروا به): ذلك أنهم يفصلون (تجريداً) الأشياء الطبيعية التي هي دون الأشياء الرياضية قابليةً «للتجريد».

(٢٤) وعدم التلاؤم هذا، بما هو محرك للفلسفة العربية، ليس مجرد ادعاء بالوجود الفعلي للعلاقة الجدلية بين الفلسفة العربية والممارسة العلمية الحاصلة فعلاً خلال تكوينية هذا العلم العربي، بل إن ذلك حقيقة تصبح بيّنة، إذا أخذنا في الاعتبار العوامل التالية:

إن مقابلة الذريعي للواقعي هي إذاً مقابلة تحدّد منزلة الكائن العلمي بالإضافة إلى الموجود: الأول يعتبره مجرد اختراع إنساني وذريعة لمعرفة الموجود أي للتعامل معه فهماً وفعلاً، والثاني يعتبره عين طبيعة الموجود وليس مجرد ذريعة. لذلك يؤول الموقف الأول إلى اعتبار العلم دائماً مجرد محاولات للاقترب من الوجود لا توصف بالصدق ولا بالكذب، بل بالجدوى وعدمها في تحقيق الفهم والفعل. ويؤول الثاني إلى اعتبار العلم متراحاً بين الصدق والكذب؛ وهو، عند الصدق، مطابق لطبائع الأشياء، وعند الكذب مجرد وهم. ولما كان التمييز بين المطابق وعدمه يأتي دائماً بتعدياً، فإن ادعاء المطابقة، قتيلاً، يُصبح موقفاً معكوساً، يجعل من العلم معياراً للمعلوم: وهو المقصود بالموقف الواقعي بما هو مصدر كل الميتافيزيقيات الموحدة بين الوجود والإدراك، حصراً للأول في الثاني عند توفر الشروط المنطقية الخلقية التي يعطيها الفلاسفة منزلة معيارية. وإذا فالمقابلة هي مقابلة الذهني الذريعي للوجودي الواقعي، والمعرفة الفاعلة للمعرفة المنفعلة. ذلك أن الرياضي من الممكن أن يُعتبر مجرد أداة معرفية من اختراع العقل الإنساني إما اختراعاً حراً بإطلاقي (ويناسب الواقعية الأفلاطونية بالسلب)، أو اختراعاً مقيّداً بوضع النماذج لموضوع معين (ويناسب الواقعية الأرسطية بالسلب). فيكون الرياضي نشاطاً إبداعياً رمزياً خالصاً، أو نشاطاً إبداعياً رمزياً يضع النماذج لموضوع معين؛ ويكون معلومه في الحالة

= ١ - عدم الظن أن العلماء هم الفلاسفة، فجلبهم ليسوا علماء؛

٢ - عدم الظن أن العلماء هم من المتسبين إلى الثقافة الفلسفية ذات المصدر الهليني والهلنستي فقط؛ بل جلبهم من الثقافة المقابلة أو ممن جمع الثقافتين.

٣ - عدم الظن أن مناقشة الفلاسفة للعلم تعني التزول إلى جزئيات المسائل العلمية؛ إذ لو صح ذلك لكان النقد الكائنطي شبه عربي عن الثقافة العلمية، في حين أنه تأسيس للفيزياء النيوتونية أو تأسيس لفلسفة عليها في المعرفة والوجود؛

٤ - عدم إهمال الاستماع إلى أمثال ابن تيمية وابن خلدون لا من حيث دوافع الردود على الفلاسفة، بل من حيث طرقها ونتائجها: ولعل أفضل دليل محاولة ابن تيمية للإشارة إلى عدم التلازم بين العلم الفعلي والميتافيزيقا الواقعية عند الفلاسفة وبيان عقم النطق في العلم الفعلي؛ إذ لا أحد من العلماء بلغ إلى علمه به، ولا أحد ممن سعى إلى العلم بواسطته وصل إلى شيء.

٥ - عدم الخلط بين الدوافع الصادرة عن الالتزامات العملية للعلماء وعن النتائج النظرية لنظرياتهم في العمل، إذ رفض السياسة بمعنى المدن الفاضلة لا يعني، إذا كان عن علة نظرية، ما يعنيه إذا كان عن علة عقدية: الأول علته نظرية جديدة في علم العمل، والثاني علته التزام رفض المذهب الاسماعيلي مثلاً (ابن تيمية وابن خلدون يجمعان الأمرين).

٦ - عدم الخلط بين النسبة إلى الذات المستثنية للغير، والعكس صحيح، والنسبة التاريخية إلى مراحل العلم: فالعلم العربي، كما نبينه هنا، ليس في قطيعة مطلقة مع العلم اليوناني، والآهتينا إلى الموقف نفسه الذي لا تقبل به عند الغرب: بل هو ذهاب بذلك العلم إلى غاياته، ووعي بتناقضه، ومحاولة لتجاوزه، كما هو الشأن بالنسبة إلى مراحل العقل الانساني المتوالي، حيث يكون اللاحق في علاقته بالسابق من جنس علاقة الوعي بالموضوع، أو الشكل بالمضمون (في المستوى المعرفي من العلاقة طبعا).

الأولى هو هذا النشاط الخالص، فيكون منطقاً خالصاً أو، في الحالة الثانية، هذا النشاط المقيّد، فيكون منطقاً مطبقاً. وعندئذ يبرز ما أشرنا إليه من زوال الانفصال بين المنطق والرياضيات لزواله بين المنطقي والرياضي بعد إدراك الفارق بين ما يُرَدُّ إلى الموضوعات الأولى لهذين العلمين بما هما غير رياضيين وغير منطقيين، وما يُرَدُّ إلى الرياضي والمنطقي فيهما.

فإذا لم نعتبر الرياضي أمراً معطى طبيعياً ينفعل به العقل ليدركه، بل هو يفعله ليدركه، أو هو إدراكه فعله المنشئ للأدوات الرمزية بما هي نماذج نظرية وأدوات إدراك ممكن، كان هذا الإبداع ذا درجتين: إما إبداعاً حراً بإطلاقي كما هو الشأن في الإبداع الجمالي (والإبداع الإلهمي صورة مثالية منه)، أو إبداعاً مقيّداً بوظيفة النمذجة التفسيرية لموضوع معين هو الظاهرة التي يراد تفسيرها به. وهو في الحالة الأولى، إبداعٌ للممكن العقلي النظري بإطلاقي وعلمه، علم اللامتنع عقلياً، أعني اللامتناقض أو ما يقبل الوجود الإمكاناني المشترك (وهو معنى عدم التناقض). أما في الحالة الثانية، فهو هو بإضافة شرط المطابقة مع خصائص ظاهرة معينة هي الظاهرة التي يراد تفسيرها بالقياس إليه. وإذا أمكن أن نقيس العمل الأول على الإنشاء الجمالي والإبداع الخيالي - الذي يتعلم أنه كذلك ولا يدعي أنه حقائق الأشياء - فإن العمل الثاني يمكن أن يقاس على عملية الترجمة بين لعتين إحدهما نفترضها مُعطاةً هي بثينة الظاهرة التي نبحت لها عن تفسير، والأخرى نضعها بالتدرج لتكون تعبيراً عن النموذج، أو اللغة التي سترجم إليها بنية الظاهرة المفروضة.

ومعنى ذلك أن العالم يكون، في الحالة الأولى، كالأديب الذي يؤلف رواية بلغة دائمة الوضع، بإضافة ما لم يوضع فيها قبله عند الأدياء المتقدمين عليه، أو بابتداع لغة لم يسبق إليها لتأليف روايته. وهو، في الحالة الثانية، يكون كالمترجم الذي يُترجم رواية فرضية لغتها تتحدّد خلال الترجمة إلى لغة يحددها هي بدورها أو يستعير بعضها من الأول، خلال عملية الترجمة. ولعل أغرب ما في الأمر هو أن النقلة المتدرجة من الواقعية (الموقفين الأولين): أفلاطون وأرسطو إلى الذريعية (الموقفين المناسبين لهما بالسلب) شبيهة شديد الشبه بالنقلة من النظرة البدائية لطبيعية القصص الأسطوري (واقعية الأحداث المقصوفة) إلى النظرة المعاصرة لطبيعة القصص الأدبي (إنشائية الأحداث المقصوفة). فخاصية الموقف من القصص الأسطوري الأساسية هي الواقعية، أعني أن أصحابه ينسبون إلى أحداث الأسطورة ما نسبته الآن إلى أحداث التاريخ من وجود واقعي خارج الرواية، ولا يعتبرونها من إنشاء مؤلفها؛ بل هي عندهم، بما هي مابعد تاريخ مطلق، أكثر واقعيةً من أحداث التاريخ الإنساني النسبي. وخاصية الموقف المعاصر من القصص الأدبي الأساسية هي الإنشائية الخالصة، أعني أن أصحابه يعتبرونه من إبداع مؤلفه؛ وهي ليست إبداعاً ذا مرجع من جنس علم التاريخ؛ إنها

فاقدة لكل مضمون تخبري حول مرجع يوجد خارجها^(٢٥).

وقد احتاجت النقلة من الموقف الواقعي بفرعيه إلى الموقف الذريعي بفرعيه، أي من انفعالية العلم إلى فاعليته (وكذلك الفن الجمالي) إلى مرحلتين وسيطتين حدثتا كلتاهما في المرحلة العربية من تاريخ العلوم والجماليات ومابعدهما التأسيسي حدوداً لا مراء فيه:

المرحلة الأولى: هي مرحلة إنهاء الواقعية والانفعالية بالنسبة إلى العلم الإلهي الذي صار مبدعاً للعلم والمعلوم إبداعاً إضافياً (الاعتزال البهشمي والمشائية)، أو إبداعاً مطلقاً (الاعتزال الأشعري والصفوية).

المرحلة الثانية: هي مرحلة إنهاء الواقعية والانفعالية بالنسبة إلى العلم الإنساني الذي صار مبدعاً للعلم والمعلوم إبداعاً إضافياً (الحنبلية الأولى)، أو إبداعاً مطلقاً (الحنبلية الثانية أو التيمية)^(٢٦).

وطبعاً، فإن هاتين النقلتين لم تكونا في المواقف الكلامية فحسب، بل هي فعلت بدورها في العلوم العقلية عند تعقيلها وفي العلوم النقلية عند تعقيلها، أعني في التجريبتين المعرفيتين اللتين وصفنا نتائجهما فلسفياً، ونسعى الآن إلى وصفهما علمياً في الرياضيات والمنطق العربيين.

ثالثاً: التوسط بين الواقعية والذريعية في النظر

تميزت المرحلتان الوُسطيان بأمر مؤلف من وجهين يبدوان متناقضين شديد التناقض في مستوى خصائصهما الإبستمولوجية. وغالباً ما حاول بعضهم تفسير العلم العربي بأحدهما راداً إياه إليه^(٢٧)، أعني ظهور الصورية المطلقة والتجريبية المطلقة، مع ما يصاحب الأولى من

(٢٥) فهل من الصدفة أن يكون هذا النوع من الأدب الحيايالي المحض الذي يكون بالقصد الأول رافضاً معيار القابلية للتصديق، من إنتاج هذه اللحظة العربية وأعني خصوصاً:
- في الأدب الراقي أو الفصيح، محاولة المعري في رسالة الغفران، ومحاولة ابن شهيد في التوابع والزوابع؛

- في الأدب الشعبي أو العامي، حكايات ألف ليلة وليلة وغنائية الجارية الهلالية؟
أليس ذلك دالاً على أن انقلاباً نوعياً قد حدث في طبيعة العلاقة بين الذهني والوجودي نقله من الانفعالية الواقعية إلى الفاعلية الاسمية حتى في الأدب؟ هل من الصدفة أن يكون ذلك كله في خامس القرون، أعني في القرن الذي وصفناه بكونه قرن الانفجار؟

(٢٦) ولعل ذروة نفي الكلبي قد تحققت في كتاب الروح لابن القيم حيث ينفي الوجود الذهني للكلبي، حتى بمعناه التيمي المخترع. انظر: ابو عبدالله محمد بن ابي بكر بن يميم الجوزية، كتاب الروح، تحقيق عارف الحاج (بيروت: دار إحياء العلوم، ١٩٨٨)، ص ٣٦٠ وما بعدها.

(٢٧) انظر: Antoine Augustin Cournot, *Considérations sur la marche des idées et des*

تحديد لمنزلة المضمون التجريبي، وما يصاحب الثانية من تحديد لمنزلة الشكل الصوري. لذلك فإن ما يُنسب إلى هاتين المرحلتين من صورية رياضية منطقية ومنهجية تجريبية لا يمثل أمراً متناقضاً، بل هو ظاهرة واحدة نحاول في هذا الفصل إبراز أسسها ومنطق كونها ما كانت، علماً أن الأشكال هو في «معيّنة» هذين الأمرين وليس في التسليم بوجودهما، أي أن ما يحتاج إلى تحليل هو «القيمة» تلازم الأمرين وليس «إتيّة» وجودهما^(٢٨). ولعل عدم القدرة على إدراك ذلك علته الظنّ أنهما أمران منفصلان، في حين أنهما وجهان متلازمان للظاهرة نفسها هي التي حددناها عندما ميّزنا بين الرياضي والمنطقي وموضوعاتهما الأولى في شكلهما البدائي، أعني عندما ميّزنا بين الرياضي والمنطقي الخالصين، والرياضي والمنطقي المطبقين، تمييزاً أفضى إلى أن الرياضيات والمنطق الأولين كانا، في الحقيقة، رياضيات ومنطقاً مطبّقين وليسوا خالصين، الأمر الذي منع كل إمكانية لاكتشاف المنهج التجريبي أو الرياضيات المطبقة الحقيقية، في غياب المنهج الصوري أو الرياضيات الخالصة الحقيقية. وبذلك يمكن القول بأن الشرط الضروري والكافي لاكتشاف المنهج التجريبي، أو الرياضيات التطبيقية، هو اكتشاف المنهج الصوري أو الرياضيات الخالصة. وهذا يقتضي، سلباً، تجاوز الشكليات الأولين من الرياضيات المظنونة خالصة والرياضيات المظنونة تطبيقية. وذلك ما نزع حصوله في المرحلة العربية^(٢٩)، ونحاول بيانه في هذا الفصل والفصل الأول من القسم

événements dans les temps modernes, texte revu et présenté par F. Mentré, bibliothèque = de philosophie (Paris: Boivin et Cie, 1934), I, p. 47.

حيث يبين أن العلوم العربية هي بالأساس علوم تجريبية، وهو ما يفسر، بحسب رأيه، أنها لم تستطع الدخول إلى الفكر الغربي إلا بما هي مخلوطة بالممارسات السيمائية والسحرية والعلوم النيبية. (٢٨) فأول كتب الرياضيات العربية بما هو إغراق في الصورية بالمقارنة مع الرياضيات اليونانية، أعني كتاب الجبر للخوازمي، هو في الوقت نفسه إغراق في الانطباعية، إذ هو مطبق مباشرة على مجالات ثلاثة هي: الرصايا والفرائض (مجال فقهي) والتجارة (مجال اقتصادي) والمسح (مجال تقني). وقد أشار إلى ذلك ابن تيمية، فقال: «ثم قد ذكروا حساب المجهولات الملقب بحساب الجبر والمقابلة وهو علم قديم. لكن إدخاله في الرصايا والدور ونحو ذلك أول من عرف أنه أدخله في ذلك محمد بن موسى الخوارزمي». ابن تيمية الحراني، الرد على المنطقيين، ص ٢٥٦. وهو ثبت في هذا النص قدم العلم نافعاً نسبتاً إلى الخوارزمي. ولم يسلم له إلا بإدخاله في التطبيقات التي أشرنا إليها. انظر أيضاً: علي سامي النشار، متاهج البحث عند مفكري الإسلام ونقد المسلمين للمنطق الأرسطاطاليسي (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٤). وفيه تأكيد على الدور التجريبي حصراً، ظناً منه أن العلم العربي خبروي. وقد حاول رشدي راشد، جدياً، معالجة هذين الوجهين للعلم العربي فلم يقبل لهما تفسيراً، راجع كتابه المشار إليه سابقاً وخاصة المناقشة بينه وبين جمع من العلماء حول هذه المسألة: تاريخ الرياضيات العربية بين الجبر والحساب، ص ٧٠ - ٧٣.

(٢٩) ولنا ثلاث تجارب معلومة حدثت فيها نقلة العلوم من حضارة إلى أخرى بواسطة حركة ترجمة واتصال مباشر بين الحضارتين، وكانت فيها الحضارة الآخذة في علاقتها بالحضارة المصدر شبه وعي متجاوز إياها. فاليونان في أخذهم عن الشرق، يبعده المصري والبابلي، جعلوا من علمه مادة لفكرهم، فأصبح فكرهم كالمابع النظري بالإضافة إلى العلم الشرقي كالعالم الموضوع. وقد أدى ذلك إلى ظاهرة عجيبة جعلت ما كان

الثالث، معتبرين ذلك مضمون الأسمية النظرية التي تحققت شروطها ممارسة في العلم العربي، وتنظيراً في عمل ابن تيمية. فيكون ابن تيمية أكثر إدراكاً لطبيعة العلم من كل الفلاسفة رغم دعواهم أن الفلسفة حكراً عمن يلقب بهذا الاسم.

فاسم المنهج التجريبي يطلق عادةً على العملية المعرفية ذات الوجهين المتضجرين التاليين: النمذجة الرمزية المنشئة للظاهرة التي نجربها لمعرفة خصائصها إنشاءً تصورياً في بنية رمزية؛ والنمذجة التقنية المنشئة لها إنشاءً مادياً في بنية آلية. الأولى تحوّل الظاهرة الطبيعية تصورياً إلى عناصر قابلة للصياغة في عبارة رياضية. والثانية تحولها تقنياً إلى عناصر قابلة للصياغة في عبارة تقنية. والعبارة الرياضية تكون إما مستمدة من ذخيرة العبارات الرياضية التي وضعها علم الممكن العقلي الذي تمّ من ثمّ إبداعه، أو مختزعةً خصيصاً لهذه الحالة، في علم الممكن العقلي المطبق، أو الرياضيات التطبيقية، أو المنهج التجريبي (وهذه العبارات الثلاث مترادفة). والمعلوم أن كل ممكن عقلي رمزي - بمجرد كونه ممكناً عقلياً، أعني غير متناقض المكونات كونها مشتركة الإمكان (compossibles) - قابل لأن يصبح ممكناً عقلياً تقنياً، مع بقاء الفارق - الذي لا يقبل الاستنفاد - بين الممكنين، مهما دقت التقنية^(٣٠).

وبين أننا، في الحالة الأولى، نقتصر على الاستفادة من ذخيرة الممكن العقلي الرمزي لصياغة الممكن العقلي التقني، فلا تضيف، في علمنا التجريبي، شيئاً يُذكر للذخيرة الأولى، بل نكتفي بتطبيقها. فيكون العلم التجريبي شبيهاً بالممارسة التقنية غير الرياضية التي تستعير لغة رياضية متقدمة الوجود عليها. أمّا في الحالة الثانية، فإننا، في غياب ما يلائمنا من عبارات تمدّنا بها الذخيرة الحاصلة، نضطر إلى وضع عبارات جديدة، أو تعديل العبارات الموجودة في الذخيرة والقريبة مما يلائم موضوعنا، بحيث نعدّل الرصيد الرياضي أو نثريه

= يُعد عند الشرقيين مجرد ذرائع نظرية يتحول إلى طبائع وجودية، تولدت منها عقائد فلسفية أدت، رغم خطأها حول طبيعة الرياضي، إلى تأسيس ضرب من الوجود المثالي للأفكار الرياضية المؤسسة للتظهير الحاصل ووضع اللمسات الأولى للأكسمة، وإن بلغة طبيعية. والعرب في أخذهم عن اليونان جعلوا من علمهم مادةً لفكرهم بالاضافة نفسها: فكانت رياضيات العرب مابعداً رياضياً للرياضي اليوناني. ومن ثم فهي أكثر تجريداً. الأمر نفسه كان مع اللاتين في علاقتهم بالعرب: أي إن اللاحق بما هو مابعد نظري لنظر السابق، يكون أكثر منه تجريداً ومن ثم يقفز بالعلم إلى العلي.

(٣٠) وذلك لأن الممكن التقني - أو ما هو تقنياً ممكن - إذا لم ينجز يظل ممكناً رمزياً (أعني في الرسوم والخطط الأولى لما يراد اختراعه)؛ وبمجرد إنجازه يفقد إطلاق الدقة الرمزية، ليخضع لنسبية الدقة التقنية. لذلك تكون كل الآلات المنجزة دائماً دون فعاليتها الرمزية المتوقعة، إذ يمكن مثلاً أن تصور، نظرياً، ساعة تقيس الزمان إلى حدود الواحد من المليار من الثانية. ثم نحاول، في الإنجاز التقني، أن نقرب من هذه الساعة التصورية، مع العلم سلفاً أن ذلك يكاد يكون ممتمناً تقنياً، رغم كونه ممكناً تصورياً. لكن المنهج التجريبي لا يمكن أن يوجد من دون هذين الشرطين؛ وخصوصاً من دون شرط تسامي الإنجاز التقني سعياً إلى اللحاق بالممكن التقني الذي هو بدوره يجعل من الممكن العقلي الرمزي غايةً المطلقة.

بالجديد ليستجيب لحاجات التجربة. وعندئذ ندرک أن الحالة الثانية هي الأصل، وخاصة في البدايات؛ وهي لا تصبح ثانية إلا بعد توفيرها لهذا الرصيد، خلال تجاربها السابقة. ولعل الأزمة التي أطلقنا عليها اسم الواقعية هي بالذات عدم إدراك ذلك، والظنُّ أن التجارب الأولى التي مدّتنا بالرصيد الرياضي الأول هي الرياضي الخالص، فأصبحت الخصائص الرياضية لبعض الموضوعات الخاصة (العدد الطبيعي والهندسة الاقليدية) الرياضي بإطلاق، وأصبح ما لا يُزَدُّ إليها غير رياضي. ثم، بالتدرّج، وبحكم كون الرياضي هو العلمي^(٣١)، أصبح غير قابل للعلم - وبحكم التوحيد بين العلم والوجود - أصبح غير موجود^(٣٢). وبذلك تتضح مراحل تجميد العلم. فبعد حصر الرياضي في ما يُرِضُ أولاً من الطبيعي، وحصر الوجودي في الرياضي للتطابق بين العلم والوجود، صار ما لم يُرِضْ بعدُ من الوجود عدماً. فتوقف نشاط التبريض؛ وصار ما حصل من العلم معياراً للعلم وللوجود؛ وتجمّد العلم الصوري والعلم التجريبي معاً لصيرورة ما حصل من الأول معياراً مضمونياً لما يجب أن يحصل من الثاني، ولنفي كل ما عداه، بوصفه غير قابل للعلم بالطبع.

وقد تمكّنت تجربتنا تنقيح العلوم العقلية وما بعدها التأسيسي وتعقيل العلوم النقلية وما بعدها التأسيسي، خلال المرحلتين الوُسْطَين بين واقعية «الرياضي - المنطقي» وانفعال العقل به وإنشائته وفعل العقل له، من تحقيق إمكانات المرحلة الواقعية رمزياً وتقنياً، بإنجاز ما بقي كامناً فيها، وتصوّر إمكانات المرحلة الإنشائية، والشروع في تحقيق بعضها رمزياً وتقنياً، وذلك في الرياضيات خاصة. ويمكن أن نوجز منطق الانتقال في المرحلتين الوُسْطَين، قبل تحليل ما تمَّ إنجازه وتصوره من المرحلتين الحدّين، على النحو التالي: فقد رأينا أن علة الموقف الواقعي في النظر هي الربط بين الطبيعي، بما هو واقعي، والرياضي، سواء اعتُبر بنية لصورته، أو بنية لمادته. وسرى الآن كيف أن علة الموقف الإنشائي هي الربط بين الرياضي والوضعي من حيث بنية تصوره الإلهي، أو من حيث بنية تصوره الإنشائي، كون الطبيعي نفسه صار وضعياً لاطبعياً من المنظار الديني (رغم تردد بعض المدارس الكلامية أحياناً والميل إلى القول بالباطن^(٣٣)).

(٣١) نكلمتا «ماتيماء» و«ماتامتيكوس» اليونانيتان تعنيان علم وعلمي، ومنها في العربية تعاليم، وتعني ما هو بالذات قابل للعلم وللتعليم وللتعلم، كما هو في أصل الكلمة اليونانية. ولعل نفي الوجود عن الصائر بل والمقابلة بينهما حيث تعني كلمة وجود ما ليس بصائر بل الثابت، علته عدم قابلية الصيرورة والحركة (في الرياضيات اليونانية) لكل صياغة رياضية، لتأخر أدوات الصياغة الرياضية، كما يتبين ذلك من مفارقات زينون. (٣٢) وهذه هي المعادلات المؤدية إلى هذا الحكم: العقل = الوجود؛ العقل = العلم؛ العلم = الرياضيات. ما لا يقبل الصياغة الرياضية = ليس علمياً. وما ليس علمياً = ليس عقلياً. وما ليس عقلياً = ليس موجوداً. (٣٣) ويبيّن أن التجربة تفدي علم الممكن العقلي بما توحى له به من تعقيدات قد لا يكون رصيده الرمزي السابق كفيلاً بها. ولكن التجربة قد تجمّد الممكن العقلي، اذا حصرناه في خدمتها فحسب، اذ يصبح عندئذ

وفعلاً فإن الرياضي هو، بالإضافة إلى التصوير الإلهي للوجود الطبيعي والتاريخي، أَحْكَامُ فعل الخلق والأمر وإحْكَامُهُ، بما هما تقديرٌ وحُشْبَانٌ، وليس أمراً موجوداً قبل فعل الخلق وأحْكَامه وإحْكَامه قبليةٌ فاعلةٌ في الإرادة أو القدرة الخالقة والآمرة: وإذا فالرياضي من الطبيعي والشريعي، بما هما حصيلة التقدير، إدراكٌ فاعل لا يتقدم عليه مدرُّكُه لينفعل به، بل هو الفعلُ التقديري الموجد^(٣٤). والعقل الإنساني يكون واقعيّ النزعة إذا نظر إلى المقدّرات واعتبرها طبائع، ويكون إنشائيّ النزعة إذا نظر إلى التقدير واعتبره متقدّماً على المقدّرات. وهو، حتى في الحالة الأولى، لا يكون إلاّ نسبيّ الواقعية، لأن المقدّرات ليست طبائع بمعنى كونها ما كان يجب على المقدّر أن يوجدّه محاكاةً لمثلٍ متقدّمةٍ على الفعل الإيجادي، بل هي بمعنى حصائل فعل التقدير المتقدّم عليها. إنها إذاً واقعية نسبية، وذلك بمعنيين:

١ - فهي ليست مطلقة، بل إضافية إلى العلم الإنساني؛ والعلم الإلهي في حلّها منها.

٢ - وهي ليست مطلقة، لأنها إضافية إلى بنية وضعية لاطبيعية، أعني أن هذه البنية قابلة لأن يكون غيرها بديلاً منها، وليس لها من ذاتها ضرورة كونها ما هي؛ بل هي إضافية إلى الأحكام التقديري الخالق الذي يجعل كلّ الموجودات ذات بُنيّ رياضية قابلة لأن تكون غير ما هي، على الأقلّ بحكم كونها ليست ضرورية^(٣٥).

= الإبداع الحر للنماذج مقصوراً على الإبداع المقيّد، ويتحول الاختراع العقلي إلى مجرد وسيلة ذرية، بالمعنى المنحط للكلمة؛ بل لعله يتحول إلى مجرد بحث تكنولوجي، في خدمة التجار وأصحاب الصناعة. وبذلك يزول الشخاضب بين علم الممكن العقلي الخالص (الرياضيات الخالصة) والممكن العقلي المقيّد بموضوع محدد (الرياضيات التطبيقية)؛ بل إن علم الممكن العقلي نفسه يجب ألاّ يتقيّد بموضوع مخصوص، حتى يبقى علمُ البنى الرمزية للنماذج عامّةً وليس فقط للنماذج الرمزية، أعني أنه يمكن أن يُعدّ في الوقت نفسه ذخيرة جميع العلوم (يمدّها بالعبارات الخالصة بعد) ومضيقاً جميعاً كذلك (تمدّه بما تحصل عليه من عبارات قابلة للتعميم، ليست بعد موجودة فيه)، وبذلك يحصل التخاضب الذي أشرنا إليه والذي هو حركية العلوم وسر وحدتها وحياتها.

(٣٤) انظر: القرآن الكريم: «سورة الانعام»، الآية ٩١؛ «سورة يس»، الآية ٣٩؛ «سورة فصلت»، الآية ١٠؛ «سورة الفرقان»، الآية ٢، و«سورة الرعد»، الآية ٨. والآيات المتعلقة بالقدر والتقدير والقدرة تكاد لا تُحصى. وجميعها يتضمن مفهوم التحديد الرياضي بالإضافة إلى القدرة الموجدة، بل والمبدعة من عدم.

(٣٥) أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، تهافت الفلاسفة، ص ٥٣٠ - ٥٣١؛ قلت: «أما إذا سلّم المتكلمون أن الأمور المتقابلة في الموجودات ممكنة على السواء، وأنها كذلك عند الفاعل، وإنما يتخصص أحد المتقابلين بإرادة فاعل ليس لإرادته ضابط يجري عليه لا دائماً ولا في الأكثر، فكل ما لزم المتكلمين من الشناعات يلزمهم. وذلك أن العلم اليقيني هو معرفة الشيء على ما هو عليه. فإذا لم يكن في الوجود إلاّ إمكان المتقابلين في حق القابل والفاعل، فليس ما هنا علم ثابت بشيء أصلاً ولا طرفه عين، إذا فرضنا الفاعل بهذه الصفة متسلطاً على الموجودات مثل الملك الجائر وله الخلق الأعلى الذي لا يتعاص عليه شيء في ملكته، ولا يعرف منه قانون يرجع إليه ولا عادة، فإن أفعال هذا الملك يلزم أن تكون مجهولة بالطبع، وإذا وجد عنه فعل كان استمرار وجوده في كل آن مجهولاً بالطبع» (ص ٥٣٠ - ٥٣١). وطبعاً، فهذا التعريض بالتكلمين شبيه بكل التأويلات الجماعلة من تصور الإله بهذه الصورة مصدرّاً لتأسيس الحكم الطغياني. لكن ذلك يدل على عدم فهم لدلول هذا التصور =

وما قلناه عن الرياضي بالإضافة إلى الموجودات طبعاً وشرعاً، في إضافته إلى الإله وإلى الإنسان، يمكن أن نقول أكثر منه عن الرياضي بالإضافة إلى المخترعات الإنسانية طبعاً ووضوحاً. فالرياضي هو أحكام فعل الإنسان التي هي من جنس الأحكام الضابطة التبادل الاقتصادي والتعامل مع الطبيعية، أعني أنها مواضع الكيل والوزن وجميع الفنون الآلية والمعمارية والفلكية والعددية والهندسية، تلك المواضع التي ليس لها من ذاتها وجوداً متقدماً على وضعها، كونها وليدة المواضع الاجتماعية مضموناً، ووليدة علمها - وهو أيضاً مواضع اجتماعية من جنس أرقى - شكلاً^(٣٦).

فإذا جمعنا خاصيتي التصوير الإنساني النسبي صار الفرق بينه وبين التصوير الإلهي المطلق فرقاً كمياً لا كيفياً. كلاهما فعالية واضحة، لكن إحدهما خالقة أو مبدعة بإطلاق، والثانية إبداعها غير مطلق، ولكنه يبقى فعلاً وضعياً، وليس انفعالاً واقعياً. وفعلاً، فقد صار الرياضي - بما هو موضوع لعلم الرياضيات - هو عينه فعالية الوضع الرياضي كظاهرة غير طبيعية، بل كفاعلية إنشائية هي في الوقت نفسه العلم والموضوع المعلوم، وهي لذلك لا تتحدد بالإضافة إلى صورة الموجود الطبيعي الخارجي أو مادته المظنونتين ذاتيتين له. ومعنى ذلك أن الإله والإنسان يُثبَتان الشيء الرياضي أو «يؤَيِّسانه عن لَيْس» بالوضع الإبداعي خلقاً وشرعاً، بالنسبة إلى الإله، ونظراً وعملاً، بالنسبة إلى الإنسان. ولا يصبح المخلوق والمشروع والمنظور والمعمول ذوات وجود ذاتي إلا بفعل هذا الوضع الذي لا يمكن تصوُّره متقدماً على ذاته وجوداً؛ وهو إذا عينُ فعالية العلم التي تكون، كـ «فاعلية - موضوع»، موضوعاً للتأظرية، وكـ «فاعلية - ما بعد - موضوع»، شكلاً للتأظرية نفسها. وتلك هي النسبة التي اكتشفناها بين الرياضي والمنطقي، وقسنا عليها النسبة بين السياسي والتاريخي، في الفصل السابق.

رابعاً: النقلة النوعية في الرياضيات العربية

ولولا النقلة من الواقعية إلى الوضعية (بمعنى الوضع الإلهي والوضع الإنساني) لامتنع أن نفهم ما حصل في الرياضيات العربية، بالمقارنة مع الرياضيات اليونانية (وكذلك في المنطق)، أي لاستحال أن نفهم المرحلتين الواصلتين بين الرياضيات المستندة إلى أداتي الجبر

= الفيلسوف العميق: فهو، أولاً، يتعلق بكون طبائع الموجود هي ما هي دون تعليل. وهو، ثانياً، ينفي ذلك عن كل ما سوى الله الذي يجب أن يخضع للأحكام الشرعية. فلا يمكن عندئذ أن يكون ذلك تأسيساً للطغيان في التاريخ بل هو نقي له بإطلاق.

(٣٦) والغريب أن الفارابي (كتاب الحروف) وإخوان الصفاء (رسالة النسبة) يرون هذا الرأي. ولكنهم، مع ذلك، لم يستطيعوا التخلص من الواقعية، على الأقل بالنسبة إلى الكليات الطبيعية. وعلى كل، فإنخوان الصفاء ينسبون إلى فعل الخلق الإلهي طبيعة رياضية خالصة فينفون عن الرياضي الوجود الذاتي المتقدم على فعل التريض الإلهي للوجود.

الهندسي وحساب النسب، والرياضيات المستندة إلى الهندسة الجبرية أو التحليلية والنسب الحسائية أو التحليل الرياضي بصورة عامة. ويمكن أن ندرك طبيعة هاتين المرحلتين الوُسطيتين، إذا أدركنا طبيعة حدّيهما. ففي الأولى يكون اللفظ الثاني من الاسمين الأولين مفيداً للأداة، والأول مفيداً العملية التي حُصرت في الأداة ففقدت خالصيتها وعمومها، وأصبحت لا تستطيع تجاوز إمكانات الأداة العملية. فالجبر حُصر في ما يقبل منه المعالجة الهندسية^(٣٧)، والحساب في ما يقبل منه المعالجة النسبية^(٣٨). وفي الثانية يكون اللفظ الثاني من الاسمين الثانيين دالاً على العملية، والأول دالاً على الموضوع، من دون حصر للعملية في هذا الموضوع الذي هو أحد مجالات تطبيق العملية. فيتضح عندئذ ما يجب توفيره لهذه النقلة: كيف نخلّص العملية من الأداة، أي الجبر من الهندسة التي تصبح أحد موضوعاته وليس الموضوع الوحيد؟ وكيف نخلّص الحساب من النسب التي تصبح أحد موضوعاته لا موضوعه الوحيد؟ وقد أطلق رشدي راشد على العملية الأولى اسم حسنة الجبر (وهو ما خلّصه من انفراد الهندسة به كأداة معالجة). ونستطيع أن نطلق على الثانية اسم جبرنة الحساب (وهو ما خلّصه من انفراد النسبة به كأداة معالجة)^(٣٩). وقد تزامنت العمليتان، مع

(٣٧) المحصورة في الأشكال الأربعة عشر الواردة في المقالة الثانية من الأصول؛ وهي أشكال لم يكن بالوسع تجاوزها إلا بالاعتماد على حساب النسب الذي تضمنته المقالة الخامسة من الأصول للتمكن من الجمع بين معالجة المسائل العددية والمسائل الهندسية. ورغم ذلك، ظل المتصل متصلاً لا يقبل الصياغة العددية والمنفصل منفصلاً لا يقبل الصياغة الهندسية، وذلك لعدم حل مسألة الكميات الصماء، رغم تعميم أدقس لنظرية النسب (الباب ٥، الفصل ٥) لتقبل التطبيق على ما ليس مُنطِقاً.

(٣٨) حساب النسب هو أيضاً حساب للمجهولات، إذ هو يمكن من اكتشاف الرابع المتناسب مثلاً، لكنه لم يتحول إلى حساب مجهولات من حجم الجبر وخاصة بعد حسنته وتعميمه على الكميات الصماء: إذ بفضل تعميم حساب النسب، بعد حسنة الجبر، أصبح بإمكان الكرجي والسموأل معالجة القوى ومقلوباتها بالجبر المحسّن؛ وهو ما مكن من تعميم حساب الجبر على ضرب جديد من الأعداد، لم يكن معلوماً من قبل عند اليونان، أعني الأعداد الحقيقية (عدا بعضها الذي كان يُعتبر هندسياً في المقالة العاشرة من الأصول).

(٣٩) وحتى لا يُظن كذلك أن هذه الأسماء تلاعبٌ بالألفاظ، نورد شهادتين ثم نشرح المقصود بهذين المصطلحين (بالإضافة إلى شهادة رشدي راشد).

- الشهادة الأولى لابن تيمية: فهو يطلق على الجبر اسم حساب الجبر: «وإن كان أيضاً حساب الجبر والمقابلة صحيحاً» (ابن تيمية الحرائي، الرد على المنطقيين، ص ٢٥٧).

- الشهادة الثانية للغارايي: فهو يعتبره من الحيل العددية: «فنمنا الحيل العددية وهي على وجوه كثيرة: فمنها العلم المعروف عند أهل زماننا بالجبر والمقابلة وما شاكل ذلك. على أن هذا العلم (الجبر والمقابلة) مشترك للعدد والهندسة وهو يشتمل على وجوه التداوير في استخراج الأعداد التي سبيلها أن تستعمل فيما أعطى اقليدس أصولها من المنطقة والضم في المقالة العاشرة من الاستقصات (كتاب الأصول) وفيما لم يذكر منها في تلك المقالة» (ابو نصر محمد بن محمد القارايي، إحصاء العلوم، تحقيق عثمان محمد أمين، ط ٢ (مصر: دار الفكر العربي، ١٩٤٩)، ص ٨١).

وكلتا الشهادتين من الفلاسفة العرب القدامى تبين أن الجبر حساب أو حيل عددية، وتبيّن هو حساب

شيء من التفاضل، كما زامنتا البلوغ بالجبر الهندسي وبحساب النسب إلى أقصى ما كان ممكناً في معالجة المسائل الرياضية^(٤٠).

ماذا: فعند الأول هو حساب المجهولات ثم قد ذكروا حساب المجهولات (المصدر نفسه والصفحة نفسها)، والثاني يعتبره كذلك حساباً أو حيلة لاكتشاف المجهولات، ثم يضيف معلومة مدهشة: إذ إن كل ما ينسبه رشدي راشد إلى حركة حسينة الجبر قد ذكره الفارابي مما يجعله قد تمّ قبل منتصف القرن العاشر، ولم ينتظر القرن الثاني عشر (السؤال) ليحصل: إذ إن مضمون المقالة العاشرة وأكثر منه (أعني كل ما يوصل إلى العدد الحقيقي) ذكره الفارابي هنا (الجملة الأخيرة من نص الفارابي السالف الذكر).

أما ما نعنيه بالمصطلح الأول فهو ما قصده فيلسوفانا، مع إضافة التوضيح التالي: فالمحسنة تعني تخليص حساب المجهولات من نقائص البناء الهندسي لحل المعادلات التي لا تتجاوز في أصول اقليدس الدرجة الثانية (لاستعمال المسطرة والبركار فقط). وأقصى ما يمكن للجبر الهندسي الاقليدي أن يبلغه انتهى إليه الماهاني والخيام في استعمال القطوع المخروطية لبناء حلول المعادلة ذات الدرجة الثالثة (انظر: عمر الخيام، رسائل الخيام الجبرية، حققها وترجمها وقدم لها رشدي راشد وأحمد جبار، مصادر ودراسات في تاريخ الرياضيات العربية؛ ٣ (حلب: معهد التراث العلمي العربي، ١٩٨١)، ص ١ وما بعدها، حيث يشير إلى الماهاني وإلى طبيعة الجبر وبداية من ص ٢٤ إلى نهاية المقالة، حيث يعالج المعادلات من الدرجة الثالثة). لكن هذه المحسنة لم تخلص الجبر تمام الخلاص في الرياضيات العربية عند الجميع إذ إن بعضهم واصل الجمع بين الأداة الحسائية والأداة الهندسية على الأقل في البرهان على الحلول إن لم يكن في اكتشافها، بدءاً بالخوارزمي وختماً بالخيام. كما إن المحسنة ليست أمراً قاطعاً مع تاريخ الرياضيات اليونانية: فالأداة الأساسية البديل من البناء الهندسي ظلت عند الرياضيين العرب كذلك أداة حساب النسب وهو أيضاً من الحيل العددية أو من حساب المجهولات... انظر: عمر الخيام، رسالة في شرح ما أشكل من مصادرات كتاب اقليدس، تحقيق عبد الحميد صبرة (الاسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٦٦)، المقالة الثانية بعنوان وفي ذكر النسبة ومعنى التناسب وحقيقتهما، ص ٤١ وما بعدها.

لذلك اعتبرنا أن الوساطة العربية مرت بمرحلتين، تلك السابقة، والثانية هي التي أطلقنا عليها اسم جبرنة الحساب قاصدين بذلك العودة على المرحلة الأولى بعكسها. فبعدما خلص الجبر (حساب المجهولات) من الهندسة كأداة وحيدة، أصبح أداة عامة متخلصة كذلك من حساب النسب وقادرة على استعمال التوريثيمات جديدة متكيفة مع موضوعاتها غير المحصورة في الهندسة والعدد، بل جميع العلاقات الكمية المتغيرة والتعامل معها بحساب المجهولات العام أو التحليل الرياضي بعد اكتشاف بناها: مثل اكتشاف مجموعة الأعداد العشرية، ومجموعة الأعداد الحقيقية، ومفهوم الدالة والمتواليات وحدودها، وحساب التوافيق. وقد وضع رشدي راشد ذلك كله في حركة حسينة الجبر جامعاً بين مفهومين للمحسنة: عمليات الحساب ومجال العدد. لكن التحليل العددي الذي يقتضي تجاوز مفهوم العدد اليوناني يجمع الأمرين: جبرنة عمليات الحساب بتحويلها إلى ألفوريتيم حساب للمجهولات، وتوسيع مفهوم العدد بتجاوز العدد الطبيعي والكسري إلى العدد العشري والحقيقي مثلاً، وهما مرحلتان مختلفتان رغم ترابطهما، لأن الأولى شكلية، والثانية مضمونية (الجبرنة شكلية والمحسنة مضمونية).

(٤٠) أشرنا إلى أن الجبر الهندسي وحساب النسب اليونانيين لم يتوقفا بل استفادا من الجبر بمعناه الجديد وواصلوا طريقهما: وذلك هو التيار الثاني الذي يشير إليه رشدي راشد في: تاريخ الرياضيات العربية بين الجبر والحساب، الفصل ٣، ص ١٣٤: «أما التيار الثاني فيرتبط بالجهود من أجل التقدم بالجبر بواسطة الهندسة. وقد قاد الدراسة الجبرية بشكل طبيعي إلى المنحنيات، الأمر الذي سمح بوضع أسس الهندسة الجبرية. وقد تميز هذا التيار باسمي الخيام وشرف الدين الطوسي، وشكل المجموعة الثانية من الوسائل المطلوبة، وبفضل هؤلاء الرياضيين سيكون بالإمكان طرح مسألة المعادلات العددية كما سنرى».

ويبين أن حشبتة الجبر وجبرنة الحساب تنتهيان، في الغاية، إلى شيء واحد شكلاً، وإن اختلفتا عند الإضافة إلى مجال معين، أعني التحليل عامة والحساب كما وصفنا سابقاً^(٤١). وإذا فقد حصل انقلابان في المرحلة العربية من تاريخ العلم قلب أولهما العلاقة بين الجبري والهندسي، فخلّص الأول من الأخير الذي صار أحد أدواته لا كلّها، جاعلاً من الحساب أداته المفضلة. وقلب الثاني العلاقة بين الحسابي والنسبي، فخلّص الأول من الأخير الذي صار أحد أدواته لا كلّها، جاعلاً من الجبر أداته المفضلة: وهما شيء واحد شكلاً، إذ هما صارا بالأساس ألفوريتيم أو منطوق عمليات زال ما كان يفصلهما، أعني انحصار الأول في الهندسي أساساً، والثاني في النسب أساساً. ويمكن أن نفتر عدم حصول هذا التوحيد الشكلي سابقاً بما كان يستند إليه، أعني بالفصل الكيفي الجوهرى بين المتصل والمنفصل؛ وهو فصل علته ما كانت عليه نظرية العدد من تأخر: فاليونان كانوا يعلمون أن العدد أكثر من الهندسة بساطة (خاصية أنطولوجية: طبيعة العدد) ودقة (خاصية إبستمولوجية: علم العدد). ولكنهم، مع ذلك، يقدّمون عليه الهندسة من حيث فنيّات العلاج الرياضي، إذ أصبح الجبر الهندسي (المقالة الثانية من أصول أقليدس) أساس العمليات الألفوريتيمية، بفضل الاستدلال الهندسي الموصول إلى تحديد المجهولات^(٤٢)؛ كما يقدّمون النسبة على الحساب - الذي يعتبرونه عامياً - من الحثية نفسها. فصار حساب النسب (المقالة الخامسة من المصدر نفسه) أساس العمليات الألفوريتيمية بفضل الاستدلال النسبي الموصول إلى تحديد المجهولات^(٤٣). وفعلاً، فالعددي كان أبسط من الهندسي، كون مجاله كان أضيق، إذ كان

(٤١) وذلك بحسب أوغست كوزت لمفهوم الرياضيات المجردة بوصفها هي هذا الذي نعنيه بالرياضيات

كحساب أو تحليل عام: المصدر نفسه، المحاضرة الثالثة، ص ١١٨:

«La mathématique abstraite se compose de ce qu'on appelle le calcul, en prenant ce mot dans sa plus grande extension qui embrasse depuis les opérations numériques les plus simples jusqu'aux plus sublimes combinaisons de l'analyse transcendante. Le Calcul a pour objet propre de résoudre toutes les questions de nombres. Son point de départ est, constamment et nécessairement, la connaissance de relations précises c'est-à-dire d'équations, entre les diverses grandeurs que l'on considère simultanément (...).»

(٤٢) وقد عاب الهيام على أقليدس هذا التقديم واعتذر له بالحاجة التعليمية: الهيام، رسالة في شرح ما

أشكل من مصادرات كتاب أقليدس، ص ٧٥: «(...) إلا أنه كان من الواجب أن يقدم العدديات على الهندسيات كما هما عند الوجود والعقل. ولكن البراهين العددية أصعب إدراكاً [وليس في ذاتها] من البراهين الهندسية. فقدم عدة براهين هندسية ليرتاض نفس المتعلم أولاً ثم يشتغل بالبراهين العددية حتى يكون أسهل على المتعلم.»

(٤٣) لهذه العلة تقدمت مقالتا النسبة (الخامسة والسادسة من الأصول) مقالات العدد (السابعة والثامنة

والثامنة منه). ولما كانت النسبة تعمل برموز هندسية هي الخطوط والتناسب بينها، فإنها كانت الوساطة بين الجبر الهندسي في المقالة الثانية والمقالات العددية، مثلما ستكون المقالات العددية وأداة النسبة الوسيط بين العدد =

محصوراً في العدد الطبيعي والكسري، مما جعل العمليات بحاجة، حتى لا تكون مقصورة عليه، إلى نظرية النسب المستندة إلى الجبر الهندسي، لكي تمكن، في غياب أصناف الأعداد الأخرى، كالعشري والحقيقي مثلاً، من معالجة ما لا يقبل العبارة المنفصلة (اللامنطوق)^(٤٤). لكن الأداة الهندسية التي تستجيب إلى هذه الحاجة بنائياً وتؤسس الأداة النسبية عملياً، أصبحت عائقاً يمنع من توسيع نظرية العدد، واكتشاف التحليل الذي يمكن من معالجة مفهومات رياضية، تخوّل تحقيق التوازي بين التعبير المنفصل عن المتصل، والتعبير المتصل عن المنفصل، وإزالة القطيعة الأنطولوجية بين نوعي الكم. قصور الجبر الهندسي وحساب النسب هو إذاً العائق المعرفي المرتكز على عائق وجودي أعمق منه، هو هذه القطيعة المقابلة بين فتيات معالجة المتصل، وفتيات معالجة المنفصل. فأصبح الرياضي عدم الوحدة، إذ هو إثمًا هندسة موضوعها المتصل، أو عدد موضوعه المنفصل، وبينهما جسران: من الأولى إلى الثاني (الجبر الهندسي)، ومن الثاني إلى الأولى (حساب النسب). فإذا أرحنا الهندسة والنسب بقي الحساب والجبر، ويمكن لأي منهما أن يكون مضموناً للآخر، فيكون الآخر له شكلاً. وهو ما حصل في الرياضيات العربية حصولاً أعدّ النقلة إلى الهندسة الجبرية أو التحليل الهندسي، وإلى النسب الحسابية أو التحليل الرياضي العام في الرياضيات الحديثة، منذ القرن السابع عشر (أو على الأقل أعدّ شروط تحقيقها من دون إنجازها فعلياً)^(٤٥).

ويين أن إزاحة مجالي تطبيق التحليل المعيين يُثقل إغراقاً في الصورية، لكنه ليس إغراقاً

=والهندسة في المقالة العاشرة: وإذا فالجمع بين الجبر الهندسي وحساب النسب وتحرير كل منهما من تاليه كان أمراً قابلاً للوقوع منذ أصول أفليدس؛ ولعل تأخر الترميز الرياضي من الأسباب الرئيسية بالإضافة إلى عائق المقابلة الكيفية المطلقة بين المتصل والمنفصل (عدم وجود الأرقام، عدم وجود رموز العمليات، عدم وجود رمز المجهول... الخ).

(٤٤) وقد أشرنا منذ الجملة الأولى لمقدمة هذه الرسالة إلى هذا العائق ذي الوجوهين:

- الرياضي: وهو تمذر النقلة من المتصل إلى المنفصل في حالات عدم التقايس، وهو ما طرح مسألة الكميات الصماء أي التي لا تُقال بالعدد، وقد تموض أفلاطون لها عديد المرات، وعالج مسألة تصنيفها في محاوره التيتاتوس، ولعل ذلك مما أوحى بضرورة اللجوء إلى التصنيف في غياب الحل الرياضي المرضي في المقالة العاشرة من الأصول.

- الميتافيزيقي أو الفلسفي: وهو تمذر استنفاد المحسوس بالمعقول وبقاء فضالة اعتبرت خارجة عن الوجود هي المرضي أو اللاتماهي واللامحدود... الخ.

ومثلما فشل العدد رياضياً فشل التواطؤ فلسفياً، ومثلما لجأ الرياضيون إلى حساب النسب لتجاوز الهوة بين المتصل والمنفصل (المقالة الخامسة وخاصة الحد، 5.7) لجأ أرسطو إلى حساب النسب والتناسب خاصة، لحل مسألة التعدد للوصل بين المعقول والمحسوس. واليه تعود جميع محاولاته لتجاوز الفلسفة الأفلاطونية كما أشرنا إلى ذلك في المقدمة.

(٤٥) راشد، تاريخ الرياضيات العربية بين الجبر والحساب، الفصل ٣، «المعادلات العددية»، ص ١٧٣

وما بعدها. والفصل ٤، «نظرية الأعداد والتحليل التوافقي»، ص ٢٣٥ وما بعدها.

يُذِبر عن المضمون الرياضي؛ بل صار مضمونه نفسه صورياً. ذلك أن فنيات التقريب الرياضي الخالصة^(٤٦) وفنيات التقريب الرياضي المطبّق^(٤٧) قد أصبحت موضوع الصياغة الصورية، بعد تحرُّر الجبر من أدوات الهندسية المنفردة به، وتحرر الحساب من أدوات النسبية المنفردة به. وكلما ازداد الوجهُ الصوري من الرياضيات الخالصة نقاوةً ناسبة، في المقابل، الوجهُ التطبيقي اقتراباً من التجريبي الذي كان يُعَدُّ مُأْ ليس بالعلوم طبعاً. ويستند هذا الاقتراب اللامتناهي من المعطى العيِّي إلى ما حصل من تقدُّم في فنيات التقريب الرياضي الخالص التي يحتاج إليها العلم في أدوات الإدراكية الحسية (أدوات التجهيز العلمي): وهي تتجمع في قرنٍ يمكن أن نطلق عليه اسم أرغانون الإدراك الحسي بالقياس إلى أرغانون الإدراك العقلي، خلال صياغته الرياضية للمعطى التجريبي، فتكون في الوقت نفسه بناءً لمنطق الممكن العقلي الرمزي، ومنطق الممكن العقلي الآلي.

ونحن - وإن كنا نُميِّز بين فُنَيَات التقريب الرياضي الخالص وفُنَيَات التقريب الرياضي المطبّق خلال صياغة القوانين الطبيعية، كون الأول يندرج ضمن الذخيرة الرياضية، والثاني ضمن ما يَجِدُّ خارجها وقد يُثَرِّبها أو يُعَيِّرُها - سنهتم خصوصاً بهذا الصنف الجديد من الأَرغانون الذي يجمع بين الأمرين في تحديد الشروط الرياضية للإدراك الحسي، مثل الأَرغانون القديم الذي سعى إلى الجمع بين الشروط الرياضية للإدراك العقلي بالاستناد إلى تعاضد التقريبيين، أعني، في النهاية، التقريب المتعلق بالممكن العقلي الرمزي (مثل درجات التقريب في تحديد قيمة الجذوع)، والتقريب المتعلق بالممكن العقلي التقني (مثل درجات التقريب في تحديد قيمة قيس معين لمقدار ما بوحدة قيس ما).

(٤٦) فنيات التقريب الرياضي الخالصة هي التي أدت إلى اكتشاف العدد الحقيقي، بما أنها بينت أن هذا التقريب يمكن أن يذهب إلى ما لا نهاية بالنسبة إلى الأعداد اللامنحذرة. ولما كان التقريب في الكميات الصماء قد أبرز ضرباً من اللاتناهي يشبه الاتصال في العدد، فإن إدراك ذلك قد أوصل إلى نظرية تشمل القوى ومقلوباتها، وتمكن من أهم الخطوات الناقلية من الجبر الهندسي إلى الجبر الخالص. وقد اضطر راشد في تاريخه إلى الاعتماد على ما أورده السموأل في كتابه انظر: السموأل بن يحيى بن عباس المغربي، الباهر في الجبر، تحقيق وتحليل صلاح أحمد ورشدي راشد، سلسلة الكتب العلمية؛ ١٠ (دمشق: جامعة دمشق، ١٩٧٣)، كون كتاب الفخوري للكرجي، بما هو محاولة أولى في هذا الاتجاه المستفيد من حسنة الجبر (الهندسي) وجبرنة الحساب (النسي) (وهو معنى الصياغة الجبرية لتحليل ديوفانتوس العددي). انظر: *Diophante, Les Arithmétiques*, (Paris: Les Belles lettres, 1984), livre 4.

رشدي راشد كان ما يزال دون النسقية والاستدلالية التي صار عليها في الباهر في الجبر الذي يواصله بشهادة صاحبه، وخصوصاً في هذه المسألة. انظر: السموأل، المصدر نفسه، ص ١٩ - ٢٠.

(٤٧) التقريب المطبّق هو، في الحقيقة، مصدر التحليل الرياضي بإطلاق، كونه يتعلق بتحليل التفاضل والتكامل الذي هو الأداة الأساسية التي استندت إليها الفيزياء الحديثة منذ نيوتن: وهو مصدره بمعنى مناسبة اكتشافه وليس بمعنى انحصاره فيه.

ولكي تتمكن من فهم اتجاهي الانقلاب اللذين يبدوان متقابلين تمام التقابل - الإيغال في الصورية، والإيغال في التجريبية؛ وكلتاهما رياضيتان - سنحاول دراسة المميزات الأساسية للأرغانون الرياضي الصوري (وهو للإدراك العقلي خصوصاً) وللأرغانون الرياضي المادي (وهو للإدراك الحسي خصوصاً) فاصليين بين مجالَيْهما، من دون نفي لوحدهما الأرغانونية بما هما أداتا تحليل. فالأول، أعني الأرغانون الرياضي الصوري، يُمكن وصفه بكونه أفقياً، لتعلّقه بما يجري من علاقات بين عناصر المنظومة الرمزية. والثاني، أعني الأرغانون الرياضي المادي، يمكن وصفه بكونه عمودياً، لتعلّقه بما يجري من علاقات بين عناصر المنظومة الرمزية، وعناصر المنظومة التي تُعدُّ مضموناً لها، وتُعبرُ هي عنه تعبير الشكل عن المضمون، أي بالعمليات التقنية التي تجعل المضمون يُبرز قوانينه الرياضية المخوّلة صياغته بالمنظومة الرمزية وبالعمليات الرمزية التي تجعل الشكل يتطوع ليحصل ثراء المضمون. وهذه العملية المزدوجة التي تنقل الوقائع المضمونية إلى الشكل الرياضي، وتقرب الشكل الرياضي من الوقائع المضمونية هي التي تُطلق عليها اسم المنهج التجريبي أو الأرغانون الرياضي للإدراك الحسي. وقد شرع العلم العربي، في مرحلتي التوسط هاتين بين الواقعية المطلقة والوضعية المطلقة الرياضيتين، شروعاً فعلياً غير قابل للإنكار، في تحقيق الخطوات الأولى من هذا الأرغانون، بدءاً بعلم المناظر^(٤٨)، وبمحاولات التنظير الدقيق للتجهيز العلمي^(٤٩)، وختماً بالتنظير المنطقي

(٤٨) ولعل أهم المؤلفات العربية في هذا العلم هما كتابا ابن الهيثم وكمال الدين الفارسي: أبو علي محمد بن الحسن بن الهيثم، المناظر، تحقيق عبد الحميد صبرة، قسم التراث العربي، السلسلة التراثية؛ ٤ (الكويت: [د.ن.]. [١٩٨٢])، وكمال الدين أبو الحسن الفارسي، تنقيح المناظر لذوي الأبصار والبصائر، ٢ ج (حيدر آباد الدكن: مطبعة مجلس دائرة المعارف، ١٣٤٧ - ١٣٤٨ هـ).

ويُعد هذان الكتابان، في الوقت نفسه، علماً لنظرية الإبصار، وعلماً للأدوات العلمية الممكنة من دراسة الإبصار بحيث إن أدواته هي عينُ موضوعه: إذ إن هدف النظرية هو معرفة قوانين الإبصار لإصلاح أخطائه، من خلال التمييز بين قوانين الضوء والمناظر الموضوعية، وقوانين الأخطاء الذاتية التي يمكن إصلاحها بالأولى.

(٤٩) ولعل أفضل مثالين تضر بهما هما:

- محاولات حفيد بن قرة (ابراهيم بن سنان بن قرة) في كتاب حركات الشمس، والساعية إلى وضع الآلات العلمية التي تساعد على الرصد العلمي لحركات الشمس وضماً نظرياً وصنعاً تقنياً. أبو اسحق ابراهيم بن سنان بن ثابت، رسائل ابن سنان (حيدر آباد الدكن: مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية، ١٩٤٨)، وحركات الشمس، ص ٦٣ وما بعدها. وهنا مضمون الرسائل الثلاث حول البركار التام التي نشرها ف. وبكة:

Franz Woepcke, *Trois traités arabes sur le compas parfait*, publiés et traduits par François Woepcke (Paris: Imprimerie nationale, 1874), pp. 1-177.

وغير هذه المحاولات يكاد لا يُحصى، وإنما اكتفينا هنا بالتمثيل لا غير. ونجد الكثير من الإشارات عند تانوري (مذكراته) للتجهيزات العلمية التي عرفها الغرب عن طريق العرب، مثلاً في الجزء الخامس:

Paul Tannery, *Sciences exactes au moyen âge*, mémoires scientifiques (Toulouse: E. Privat; Paris: Villars, 1922).

للمنهجية التجريبية المستندة إلى الموقف الاسمي عند ابن تيمية^(٥٠)، وهو موضوعنا الرئيسي، جزؤه الأول.

خامساً: العلاقة بين الصورية الرياضية والتجريبية النظرية

فكيف كان حصول هذا الإيغال في الصورية الرياضية والتجريبية الرياضية؟ ولم يعدّان الظاهرة العلمية نفسها التي ستؤدي بالضرورة إلى الاسمية، وإعادة تحديد منزلة المنطق، بوصفه علماً لهذين الوجهين من الفعالية النظرية؟ لنبدأ بالإشارة إلى أن منهج الرياضيات التي تُعدّ خالصة عند اليونان، كما وصلت إلى العرب، هو المنهج الذي يمثّل عندهم أرغانون الإدراك العقلي الرياضي الخالص، أعني المُعني عن الإدراك الحسي المنفصل لاستعاضته منه بالإدراك الحسي الفاعل، أي البناء الهندسي في الجبر الهندسي وفي حساب النسب. ولتساءل عن منهج الرياضيات التطبيقية عندهم (الموسيقى والفلك)، سعيًا إلى تحديد طبيعته. فالمفروض أن تكون هذه الرياضيات، من حيث تميّزها من الأولى، بحاجة إلى إدراك حسي من جنس آخر، لا يكفي فيه البناء الهندسي المساعد للاستدلال كما هو الشأن في الرياضيات المتبعة خالصة: إذ لا بد من عناصر مستمدة، بالقصد، من الملاحظة والتجربة، ولا تكفي فيه العلاقات والنسب المستمدة من الموضوعات الأولى للرياضيات المظنونة خالصة (العدد والهندسة) والتي كونها، في الحقيقة ليست خالصة، ستؤدي إلى حصر الرياضي في خصائصها، والإحجام عن إدراك الرياضي المغاير له والموجود في الموضوعات التطبيقية الجديدة^(٥١).

ومعنى ذلك أن أشكال الفلك مثلاً ومجسماته ومداراته لا يمكن أن تكون بالضرورة ما نعلمه من الأشكال والمجسمات والمدارات المنتظمة، ولا يمكن ألا يكون لتحديد هذه العناصر كيفاً وكمّاً دور في الصنّغ الرياضية الملائمة لهذه الموضوعات التي لا يلائمها أو لا

(٥٠) انظر: النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام ونقد المسلمين للمنطق الارسطاطاليسي، البابين ٣ و٤، ص ١٧٩ - ٢٧٩، والربط مع الباب ٥ المتعلق بالمنهجية التجريبية عند العلماء، ص ٣٤٦ - ٣٤٧ (ابن الهيثم).

(٥١) ولهذه العلة أقول كل ما ليس منتظماً في الطبيعة، بمقياس الانتظام المستمد من الرياضيات البسيطة التي لم تكتشف بتقد أدوات تمكن من إدراك الانتظام المُعد في الظواهر الطبيعية التي كانت تُعدّ غير قابلة للعلم، كونها من عالم الكون والفساد: فالدائرة والكرة وجميع الأشكال المنتظمة البسيطة (في غياب جبرنة الهندسة وقابلية المنحنيات المعقدة للعبارة الرياضية)، ظلت سيلاً إلى صياغة رياضية زائفة، كونها تعتمد على الرد والإرجاع الغاصب للموضوعات الطبيعية، وغير الداعي إلى اكتشاف بناها الرياضية المعقدة التي لا تستطيع الرياضيات البسيطة التعبير عنها، مما يجعل السعي إلى التعبير عنها سعيًا إلى إثراء الرياضيات ببنى مجردة جديدة، لم يكن لها وجود.

يكفيها ما استمددناه من خصائص رياضية من الهندسة والعدد. ولما كان عدم الكفاية هذا لا يتضح إلا بفضل بروز عدم الملاءمة، صارت القيم العينية المستمدة من الملاحظة منبهاً ضرورياً لكلا الأمرين، أعني لعدم الملاءمة وعدم الكفاية. ومن ثم فإن مجرد الاقتراض غير كاف، بل لا بد من الاعتماد على القيس الدقيق، بفضل الملاحظة المقدرية المتقبلة، وهي إذاً ملاحظة تختلف عن ملاحظة البناء الهندسي في الاستدلال الرياضي^(٥٢). فهذه تبني ثم تلاحظ ما بنت لتستدل^(٥٣)؛ وتلك تستدل لتلاحظ ما لم تبني، فتفعل في أدوات ملاحظتها حتى تكون منفعلة ما أمكن ذلك، أعني حتى تمكّن من إدراك ما تلاحظه كما فرضته في النظرية. إنها تحافظ على أحد معنيي الانفعال بالقصد الأول، من خلال إزالة معناه الثاني بالقصد الأول كذلك: فهي تسعى إلى الحفاظ على تقبل المعلومات من خارج وعدم وضعها قبلياً، وذلك بالسعي إلى إزالة العوامل المانعة من موضوعية هذا التقبل ما أمكن لها ذلك، حتى لا تحول هذه الموانع دون البلوغ إلى خصائص الموضوع المدروس. ولما كانت هذه الموانع آتية من الحواس، أو من ظروف الإحساس، أصبح المعنى الثاني من الانفعال دالاً على ما يتناسب إلى الحواس وظروف الإحساس من حيولة دون إدراك الأشياء إدراكاً يبرز خصائصها الرياضية. وعلم هذه الحيولة رياضياً هو علم المناظر، إذ جله يعود إلى أخطاء البصر^(٥٤). وقياساً عليه، يمكن الحديث عن علوم مشابهة تتعلق بالحواس حاسة حاسة، فتكوّن بمجموعها العلم الرياضي للأجهزة العلمية المقومة للحواس، أو المزالة موانع الإدراك الرياضي للأشياء. وذلك هو ما أطلقنا عليه اسم الأركان الرياضي للإدراك الحسي الذي يُعتبر علم المناظر جزءه

(٥٢) والفرق بين الهندسة البنائية كأداة لا تهتم بالقيس والقيم الحقيقية للقياسات، والهندسة التحليلية كأداة تهتم بالقيس والقيم الحقيقية هو الذي يفسر أن التطبيق يصبح مصدراً للصورية الرياضية الخالصة: فعندما تصبح الهندسة قياسية (أي مترية) خلافاً للهندسة اليونانية التي هي بنائية (غير مترية)، يصبح بالإمكان تطبيق أفروريم الحساب والجبر عليها، ومن هنا يبرز هذا الوجه المفارقي للعلم؛ كلما ازدادت الرياضيات قرباً من بني الواقع الطبيعي ازدادت صورية وبعداً من البنى الرياضية البسيطة للخصائص المكانية لهذا الواقع واقترباً من البنى الآلية والحركية والقوية لهذا الواقع. فتصبح الظواهر المتحركة في علاقات دالية (Fonctions)، قابلة لصياغة رياضية عالية.

(٥٣) البناء الهندسي يزيّف ما يأخذه من ملاحظة المبني، لأن المبني لا يتضمن إلا ما وضعه فيه البناء، أعني ما لا يتجاوز ما هو بعد ذو صياغة رياضية، بحيث تصبح ملاحظة البناء في الرهان الهندسي مجرد مساعد للمهندس وليس مصدراً لاكتشاف معطى جديد، بخلاف ملاحظة المعطى التجريبي: فإنها تؤدي ضرورة إلى إعادة النظر في النظرية لتلائم ما لا يوجد فيها مسبقاً، إذ لو كان كل ما في المعطى سابق الوجود في النظرية لاستغنى عن اللجوء إليه. وذلك هو الفرق بين البناء الهندسي في أصول أقليدس، وأية صياغة تجريبية لظاهرة طبيعية. (٥٤) وذلك هو مضمون المقالة الثالثة: في أغلاط البصر في ما يدركه على استقامة وغللها. والسادسة: في أغلاط البصر في ما يدركه بالانمكاس وغللها (ابن الهيثم، المناظر)؛ وحتى للمقالات الأخرى، وخصوصاً الخامسة (الخيالات)، والسابعة (الانعطاف)، فهي كذلك مقومة للبصر، وحائلة دون الخلط بين الحقائق والخيالات.

الرئيسي، والذي لا تُقَدِّم الأجهزة العلمية فيه أدواتٍ لأمر غيرها، بل هي الغاية من هذا العلم، رغم كونها تبدو فيه مجرد أداة.

ولم يكن بوسع العقل الإنساني أن يفكر في مثل هذا المنهج، قبل أن يفقد ما كان يُظنُّ رياضياً خالصاً طابعه المعياري، بالإضافة إلى ما لم نكتشف بعد البنى الرياضية الملائمة له، أو لم نختراعها. واكتشاف هذه البنى أو الشروط المساعدة على اختراعها يشترطان هذا المنهج الجديد، أعني الأركانون الرياضي للإدراك الحسي الذي يجيب عن السؤال التالي: كيف نحقق شروط الإدراك الحسي الرياضي الذي يُمكن من تطبيق أركانون الإدراك العقلي الرياضي على الوقائع الطبيعية، أو كيف نحدّد قيم المعطيات الطبيعية تحديداً يجعلها قابلةً للمعالجة الرياضية بواسطة الأركانون الرياضي الخالص، فتصبح المعطيات المستمدة من الملاحظة قابلةً لترجمة الرياضية أولاً، وللعلاج الرياضي ثانياً؟

ولكن، لو طرح المشكل بهذه الصيغة العامة والواضحة لتّم اكتشاف المنهج التجريبي، منذ اللحظة الأولى التي وقعت فيها محاولات بناء العلم الرياضي الذي كان، في البدء، عند أمّ الشرق أركانوناً نظرياً، قبل أن يستحيل، عند اليونان، إلى طبائع واقعية، وليس مجرد منظومة ذرائع كما هو الشأن عند المصريين والبابليين: أعني أركانون الحساب الفلكي، والتجاري والإداري والفلاحي والجبائي في الدولتين المصرية والبابلية^(٥٠). والأمر الذي منع هذا الوضوح في طرح المشكل هو عينه الأمر الذي ساعد على نُقْلة اليونان من الذريعية الرياضية عند معلمهم إلى الواقعية الرياضية عند علمائهم وفلاسفتهم: إنه الأمر الذي يسّر استعمال الرياضيات في الطبيعة، أعني الانتظام التقريبي للظواهرات الفلكية والدقة التقريبية لأدوات الملاحظة. فقد كان المعطى الفلكي وأداة ملاحظته مستعدّين لتوليد الواقعية الرياضية،

René Taton, *Histoire générale des sciences*, 2ème éd. (Paris: Presses (٥٥) universitaires de France, 1966)

الجزء الأول، الرياضيات المصرية والبابلية، الجزء الأول بعنوان علوم الشرق القديمة، حيث يتبين الطابع الذريعي الخالص للرياضيات وأهمية الجمع بين الصورية والتجريبية في الوقت نفسه، لانعدام الواقعية النافية عن الصوري صوريته وعن التجريبي عيبيته. وعادة ما يُعرض ذلك بصورة تحمل نزعة تحقيرية بحكم المقابلة بينه وبين «العبقرية» اليونانية. ونحن نعتبر ما يُسمى بالعبقرية اليونانية تراجماً إبستمولوجياً، بالإضافة إلى العلم الشرقي، وذلك لعتين، رغم كونه مثلاً، بحكم هذا التراجع، طرحاً لقضايا أدى مجلها إلى تجاوز العلم الشرقي، في العلم العربي:

— الأولى، هي اعتبار الذرائع العلمية طبائع مطلقة للأشياء.

— الثانية، هي استعمال اللغة الطبيعية للتنظير الرياضي، في حين أن خلو الرياضيات الشرقية من هذا التنظير، علته رفض الاستدلال باللغة الطبيعية حول اللغة الرياضية: إذ كيف يمكن أن يكون ما بعد اللغة دون اللغة الموضوع تجريبياً؟ لذلك كانت العودة العربية إلى الخوارزمية الشرقية، بفضل علم الجبر، حلاً لهذه الاشكالية: الرياضيات العامة المتجاوزة للفصل الكيفي بين الهندسي والعددي باغة أعم منهما هي ما بعد لهما: الجبر.

من حيث لا يدري العلماء، وخصوصاً عند اليونان الذين رفَعوا إلى المطلق ما كان يُقَدَّر نسبياً وذريعاً عند معلّمهم من المصريين والبابليين، فصيّروا العلم التقريبي طابَعً نهائياً للأشياء، وامتنع عليهم، من ثم، الفصل بين الأَرغانونين فصلاً يُمْكِن من تحقيق شروط كل منهما تحقيقاً فعلياً. فلم تكن الرياضيات الخالصة خالصة، ولم تكن التطبيقية تطبيقية، لأن الهندسي والعدي في الأولى اعتُبر عين الرياضي لا أحد الموضوعات الرياضية، ولأن الرياضي في الموسيقى والرياضي في الفلكي اعتُبرا الفلكي والموسيقي لا مجرد ذريعة لصياغتهما.

وإذاً فقد تعامل القدامى مع المعطى المظنون طبيعياً في الرياضيات التطبيقية تعاملهم مع المعطى المظنون رياضياً في الرياضيات الخالصة. وهو ما جعلهم يعتبرون الرياضي، في الحالتين، ذا وجود حقيقي مثل الطبيعي، وليس مجرد ذريعة موضوعة إما لذاتها، أو لعلم الطبيعي؛ مما صيّر الظواهر الطبيعية جنسين: الأول منتظم وأزلي وقابل للمعلم الرياضي، والثاني غير منتظم، وغير أزلي، ولا يقبل العلم الرياضي^(٥٦). ولهذا العلة اقتصرَت الرياضيات التطبيقية على الموسيقى والفلك أو كادت، وكان المنهج الرياضي الوحيد الصالح فيها هو المنهج الرياضي المستعمل في كتاب الأصول الاقليدي، أعني المنهج المُشتقني عن الحاجة إلى أرغانون الإدراك الحسي، أو الذي يكاد يكون كذلك، إذ لم يكن اللجوء إلى التجريب أمراً مبدئياً ونسفيّاً^(٥٧).

وهكذا نجد أن الرياضيات التطبيقية قد استعملت، هي بدورها، منهجية الأصول، واقتصرَت عليها؛ فلم تتمكن من أن تكون مناسِبةً لوضع أرغانون الرياضيات التطبيقية، أو قواعد المنهج التجريبي، بالمعنى الذي نُطلقه على فُتَيَات تحويل المعطى الطبيعي إلى مادة قابلة

(٥٦) وقد اتخذ هذا الانفصام في العالم الطبيعي بحكم الاضافة إلى الانتظام الرياضي شكلين: - شكل أفلاطوني، وهو المقابلة بين المثلث والمثلثات. وقد أدّى، خلافاً لقصده الأول، إلى عكسه: أي أنه جمل من الصياغة الرياضية مُطلقاً لذاته، من دون تحديد لتقدّم المصوغ ودوره، بحيث أصبح الهَمُّ الأول هو مجافاة العالم الطبيعي عيَوضً جليهِ. وفي ذلك تكمن علة التوظيف الصوفي الروحاني للرياضيات، والمثل الافلاطونية وعقبها في علم العالم الطبيعي عدا ما يتبع التوظيفات المذكورة من سيمياء وتنجيم وسحر. - شكل أرسطي، وهو المقابلة بين ما فوق القمر وما دونه. وقد أدّى هذا إلى فلك مبسط وإلى فيزياء كيفية، بحكم اعتبار الرياضي المطبّق مشروطاً بما ينفي خصوصيات الطبيعي الطبيعية: إذ إن الصور الرياضية، بما هي بُنى لمادة الوجود الطبيعي (المكان المجرد والزمان المجرد)، ليست هي الصور الطبيعية.

(٥٧) ومع ذلك، فمن باب إحقاق الحق، لا بدّ من الإشارة إلى أن محاولة بطليموس في علم المناظر لا تبعد كثيراً عن محاولة ابن الهيثم، بحيث إن النقلة من ملاحظة البناء الهندسي القبلي إلى ملاحظة المعطى التجريبي العدي وقَع الشروع فيها منذ الفترة الهلنستية. ولا ضير من ذلك، فنحن لا نقول بالقطعية بين مراحل تاريخ العلم الانساني؛ بل نُؤمن بالتواصل المشروط بالتوقف والتراجع والتجاوز بحسب الوعي العلمي، وغير المعتبر لذلك بحسب أدوات العلم الرمزية والآلية أو التقنية؛ إذ إن ما يحصل منها يكون دائماً صالحاً في التالي، وإن تجارزه.

للصياغة الرياضية، ومن ثم للمعالجة بالأرغانون الرياضي الخالص. ولم يكن بوسعها أن تفعل ما ساد التصور الواقعي للرياضيات والطبيعات. كما أن منهجية أرسطو الاستقرائية لم تكن قابلةً للتحويل إلى منهجية علمية، لأن الاستقراء، بما هو من جنس الملاحظة بالمعنى الذي لها في التاريخ الطبيعي عند أرسطو، لا يمكن أن يُصبح رياضياً، إذ أقصى ما يبلغه من النتائج هو الوصف التصنيفي بواسطة ملاحظة الكيفيات الحسية لما يعتبره موضوعاً جوهرياً للعلم (الأشخاص الطبيعية).

لذلك كان لا بد من الانقلابة النوعية التي قطعت مع الواقعية الرياضية والواقعية الطبيعية ليصبح المنهج التجريبي والأرغانون الرياضي للإدراك الحسي أمراً ممكناً. ويقتضي هذا الأرغانون أن يُصبح الرياضي شيئاً صائراً على الدوام، يسير نحو التعقيد الملائم للطبيعي، وأن يصبح الطبيعي شيئاً صائراً على الدوام، يسير نحو البساطة الملائمة للرياضي. والضرورة الأولى تفترض التخلص من الواقعية الرياضية، لتعويضها بالذريعية الرياضية. والضرورة الثانية تفترض التخلص من الواقعية الطبيعية، لتعويضها بالذريعية التقنية: والذريعية الأولى هي أرغانون البناء الرمزي للنماذج التفسيرية بإطلاق أو بتخصيص، والذريعية الثانية هي أرغانون البناء التقني لتجهيز الملاحظة والتجريب للنماذج التمثيلية التقنية بإطلاق أو بتخصيص^(٥٨).

(٥٨) لا بد من شرح المقصود بالنماذج الرمزية والتقنية بدرجتي كل منهما:

- فالنماذج الرمزية هي النسق الرمزي الفرضي الذي يفترض أن يبنيه (مكوناته وعلاقاتها بعضها ببعض وقوانين النقلة من بعضها إلى بعض بالتعريف أو بالاستدلال) مشاكلة لبنية الظاهرة التي هو نموذج لها، بحيث يمكن التروّي في ما يجري في النموذج من توقع ما يمكن أن يكون مثلاً له في الظاهرة: وهذا النموذج يكاد يكون آلة لتولّيها الرموز، أو هو من جنس التمثيل الرمزي (simulation symbolique). وله درجتان: عامة عندما تكون نماذج لظواهر هي بدورها من صنع الفكر أي ان الموضوع تقديري وكذلك نموده، وهذا هو علم الرياضيات الخالصة عامة؛ ودرجة خاصة عندما تكون نماذج لظواهر ليست من صنع الفكر بل مطعنة، وهو يفترض أن لها بنية يحارل تخيلها بنموده؛ وهذا هو علم الرياضيات التطبيقية عامة، أو علم الطبيعة أو أي موجود خارجي إنساني أو طبيعي أو عضوي أو نفسي أو حتى رمزي (كاللغة مثلاً).

- والنماذج التقنية هي الآلة المادية المحاكية للظاهرة التي تختلها ذات عمل آلي (fonctionnement mécanique)، وهو نوع التمثيل المادي (simulation matérielle) الحقيقي. ولهذا كذلك درجتان مثل السابق: عامة، وهي التمثيل الآلي لآلة من اختراع العقل وليس لآلة نفترضها بنية للعمل الآلي لموضوع معطى، وخاصة: وهي التمثيل الآلي لآلة نفترضها بنية لموضوع معطى: مثلاً آلة نموذج مادي لحركات الأفلاك. والأول آلة نموذج مادي للعبة مخترعة لا تمثل أي موضوع خارجي. والفرق بين النماذج الرمزية والنماذج الآلية فرق علته قابلية الأولى للدقة المطلقة والشفافية المنطقية، واقتصار الثانية على الدقة الممكنة تقنياً مع تخلفها عن الشفافية المنطقية؛ إذ قد نستطيع عمل ما لا نفهم (وقد نفهم ما لا نستطيع عمله لتأخر التقنية عن دقة الرمز دائماً): مثلاً ساعة تقيس الزمان بدقة من درجة معينة نستطيع تصورها نظرياً، ولا نستطيع تحقيقها تقنياً.

وقد تصبح الأولى شبه آلية بمجرد التقدم في التمثيل الرمزي للنماذج الرمزية، وهو أمر وقع الشروع فيه عند القلصادي بصورة جذبية كئيباً؛ رغم أنه قد وجد قبله الترميز الاسمي بواسطة مفهومات الشيء والمال والعدد =

والأرغانون الرياضي للإدراك الحسي، أو المنهج التجريبي الممكن من صياغة الطبيعي رياضياً لمعالجته بالأرغانون الرياضي للإدراك العقلي، هو جملة العلوم التي على رأسها علم المناظر. ويعتمد هذا الأرغانون على تصور جديد للفصل بين الرياضي الخالص بحق (وهو أعم من علم العدد والهندسة) والرياضي التطبيقي بحق (وهو أعم من علم الموسيقى والفلك)، وعلى اعتبار الأول موضوعاً لعلم النماذج التفسيرية النظرية عامة أو المنطق الخالص، والثاني موضوعاً لعلم النماذج التفسيرية النظرية الخاصة (بموضوع ما)، أو المنطق المطبق. وثما كان التطبيق على موضوع معين يقتضي تخليص غنثيته من المعطى الساذج يجعله هو بدوره معطى رياضياً (ولا يقتضي تخليص الموضوع من العينية) من دون رده إلى المعلوم السابق رداً يُزيل إثراء العلم السابق بعلم لاحق، أصبح من الضروري الاعتماد على أرغانون رياضي للإدراك الحسي يمكنه، بفضل تجهيزه، من إدراك بنى الموضوع الرياضية أو - وهذا هو الشيء نفسه مأخوذاً سلباً - من تخليص الحواس من أخطائها^(٥٩).

أي إن ما جعل الرياضيات الخالصة تكون واقعية، عند القدامى، هو كونها ليست خالصة. وما جعل الرياضيات التطبيقية تكون واقعية، عند القدامى، هو كونها ليست تطبيقية. ولو خلصت الأولى وانطبقت الثانية لاكتشفنا طابعهما الذريعي الذي غفلنا عنه فصارتا، بحكم ذلك، معدودتين طبائع (لا ذرائع) لضررتين من الوجود مختلفين بالنوع والجوهر: وإذا فسذاجة الأرغانون الرياضي الخالص (في الهندسة والعدد) وسذاجة الأرغانون الرياضي المطبق (في الموسيقى والفلك) هما السر في الموقف الواقعي للعلم والفلسفة اليونانيين. لذلك صارت البنى الرياضية النسبية تُعدُّ طبائع للظواهر الطبيعية المظنونة بسيطة، لعدم دقة أدوات إدراكها الحسي. لكن الأرغانون التجريبي، بما هو رياضيات تطبيقية، أو بناء للنماذج التقنية للظواهر، سيبين أن تصنيفها الكيفي إلى ما يتصنف بالانتظام الرياضي وما لا يتصنف به، ليس دالاً على طبائعها، بل هو دال، في الحقيقة، على نقائص الأداة الرياضية الخالصة والمطبقة: من هنا كانت المسألة الصورية والتجريبية في الرياضيات.

فإذا صار الجهاز الرياضي الخالص نسقاً منفتحاً يتزايد رصيده كما ويتغير كيفاً بحكم

= انظر: محمد سويسي، كشف الأسرار عن علم حروف الفجار (قرطاج، تونس: بيت الحكمة، ١٩٨٨)، والمقدمة، ص ٢٠ خصوصاً.

(٥٩) تخليص الحواس من الأخطاء له بعدان كذلك: رمزي نظري خالص، وتقني عملي مطبق. والأول يبقى مجرد إمكان إلى أن يدعمه الثاني. ولعل اكتشاف المرايا المقربة قد مكن عملياً من تجاوز تنامي الكبر في الفلك القديم، رغم أن الأديان كانت، عقدياً على الأقل، تنفي هذا التنامي. وكذلك الشأن بالنسبة إلى اكتشاف المرايا المكبرة أو المجاهر. وقد كانت الاستفادة من الأولى أسرع من الاستفادة من الثانية، رغم أن الاثنين مكنتا من ثورة علمية في مجال معرفة العالم الطبيعي: تجاوز فلك بطليموس، وتجاوز فيزياء نيوتن، بالإضافة، طبعاً، إلى النماذج الرمزية، أعني الرياضيات الخالصة.

كونه مجرد ذرائع لا طبائع، أصبح الجهاز الرياضي التطبيقي مصدراً لا ينضب لتوليد النماذج الرياضية والبنى المنطقية الجديدة، مما يجعل الواقع الطبيعي مصدر الإلهام الرياضي الأول، بما هو بصدد الصياغة الرياضية؛ ومن ثم تفقد الواقعية الرياضية والواقعية الطبيعية مبرر وجودهما، ويصبح الرياضي والطبيعي شيئين غائبتين لا يقتصران على ما عُلم منهما؛ بل هما موضوع علم مفتوح إلى الأبد. وما الغلق (وليس الانغلاق) التسقي إلا مجرد شرط منطقي لحصر الحاصل وتنظيمه، وإدراك الممكن، وتحديد سبل البحث عنه وفيه. إنهما مجال الممكن النموذجي الرمزي بإطلاق، والممكن النموذجي التقني بإطلاق؛ وهما ممكنان يتقاربان إلى ما لانهاية، من دون البلوغ إلى الاتحاد، ما ظلَّ البحث العلمي جارياً، وما لم يحتفظ الموقف الواقعي. وهذا هو السر الحقيقي للتجاهين اللذين يدوان متقابلين في الأمر الذي نريد وصفه، أعني اتجاه الصورية المطلقة، والتجريبية المطلقة، والجمع بينهما سلباً في إزالة الواقعية، وإيجاباً في وضع الاسمية بما هما ما بعد للعلم النظري.

وفعلاً، فالمقصود بالعمل التجريبي السلوك المعرفي الذي يجعل بنية النظرية تنحو إلى نمذجة بنية الموضوع العميقة، ويجعل بنية الموضوع العميقة تنحو إلى انتظام بنية النظرية. ويقضي ذلك أن يفقد الرياضي والطبيعي ثباتهما وواقعهما، ليتحوّلا إلى مسار متغيّر للبنى الرمزية ومسار متغير للبنى التقنية، فلا يكون لأَيٍّ منهما كثافة واقعية تمنعه من التحول، لكونهما مجرد أدوات أو نماذج رمزية وتقنية (وهو المقصود بالوضع الذريعي) للموضوع الذي تبقى المطابقة معه غاية لا تُدرك إلى ما لانهاية. وما لم يصبح المعطى التجريبي متحرّراً من الحواس الطبيعية، فإنه لا يمكن اكتشاف بناء العميقة التي سئلهم الفكر النظري الواضع للنماذج الرمزية (الرياضيات التطبيقية)؛ وما لم يصبح الموضوع الرياضي متحرّراً من سلّم الرمز الطبيعي (العدد الطبيعي واللغة الطبيعية والهندسة البسيطة)، فإنه لا يمكن اكتشاف بناء العميقة التي تحاول مُشاكلة البنى العميقة للمعطى التجريبي المتحرر من الحواس الطبيعية. وإذا كان أرغانون الإدراك العقلي الخالص محاولة لتحرير العقل الرياضي من الرمز الطبيعي وأحاييله (الاستعاضة منها بالرمز المجسد للممكن العقلي بإطلاق، إنشاءً للأدوات الرياضية)، فإن أرغانون الإدراك التجريبي سيكون محاولةً لتحرير العقل التجريبي من الحس الطبيعي وأحاييله (الاستعاضة منها بالأجهزة التقنية الرصدية المجسدة للممكن التقني إنشاءً للأدوات التقنية الإدراكية).

وقد بيّن تاريخ العلم النظري أن المعطى التجريبي قد تغيّر فعلاً لا تصوّراً، بمفعول ما جعله أهمُّ أجزاء أرغانون الإدراك الحسي (علم المناظر) ممكناً، وذلك في ثورتيه الحديثة والمعاصرة: الأولى مكنت من تجاوز إطار العالم المنفلق باكتشاف لامتناهي الكبير، والثانية مكنت من تجاوز إطار العلم المنفلق (المكان والزمان المطلقان في العلم الكلاسيكي) باكتشاف لامتناهي الصغر. وما دلالة التجاوزين إلا علامة على النقلة من سلّم الإدراك الحسي الطبيعي

(الحواس) والإدراك العقلي الطبيعي (العدد الطبيعي والهندسة الطبيعية واللغة الطبيعية) إلى سلم الإدراك الحسي الرياضي المطبق (أجهزة الرصد والقياس والملاحظة: المنظار والمجهر خاصة) والإدراك العقلي الرياضي الخالص (أصناف العدد الأخرى، والهندسات اللاقليدية واللغات الوضعية أو الاصطناعية). وبذلك يتبين أن المحدودية في الكبر والصغر ليست إلا محدودية السلم الإضافي إلى أدوات الإدراكين. وبمجرد تغييرها تزول المحدوديتان ومعهما أساس الواقعية الرياضية والطبيعية زوالاً فعلياً، بعد زواله تصوورياً بفضل نظرية الوضع الإلهي الحر التي وصفنا.

وبذلك لم يبق هذان التجاوزان مجرد نظرية تتعلق بالممكن قياساً إلى القدرة الإلهية المطلقة، بل أصبحا أمراً مشهوداً بحكم ما جعله علم المناظر ممكناً (وهو - أي علم المناظر - أحد أجزاء الأرغانون الرياضي للإدراك الحسي، إذ يمكن تصور علم السامع، وعلم الملامس، وعلم المذوقات، وعلم المشمومات... الخ، حيث تصبح كلها حواس ذات قوانين رياضية تمكن من صنع أجهزة مقومة تمكنها من التخلص من السلم الإنساني الطبيعي، والاستعاضة منه بسلم يكون مقدار دقته إضافياً إلى ما يصنعه من أجهزة إدراكية). فأصبح لامتناهي الكبر ولا متناهي الصغر الفرضيان في الكسولوجيا الدينية الداخضة للكسولوجيا الفلسفية أمراً واقعاً، قابلاً للملاحظة والصياغة العلمية^(٦٠). وقد اكتشف الإنسان، بحكم هذين التجاوزين، أن المعطى الحسي إضافي ليس فقط بمعنى الاختلافات الفردية، ولا حتى بمعنى المقابلة بين الكيفيات الأولى والثانية؛ بل بمعنى الإضافة إلى سلم الإدراك، اختلافاً يجعل الأجهزة التي يصنعها أرغانون الإدراك الحسي قادرة على بناء نماذج تقنية من المعطى التجريبي تنحو إلى غاية لامتناهية (البلوغ إليها لامتناهي المسار)، أعني المطابقة مع النماذج الرمزية الممكنة، وليس فقط الحاصلة؛ بحيث أصبح النشاط العلمي نشاطاً إبداعياً ينحو فيه الإبداعُ

(٦٠) لقد مثل تسيب الإدراك الإنساني الحسي والعقلي بالاضافة إلى الإدراك الإلهي مجرد تعديد سالب لذريعة المعرفة الانسانية، أعني مجرد نفي لواقعيتها بوضع إضافيتها إلى سلم الانسان. ولكن غياب المقياس عليه، أعني الإدراك المتجاوز لسلم الانسان، وإن أدى إلى نفي الواقعية الفلسفية التي تنظن العلم الانساني (إذا توافرت الشروط المنطقية) مطابقاً للوجود، منع من الوصول إلى الذريعة الموجبة، فالاسمية المعرفية. ذلك أن الإدراك المتجاوز (لسلم الانسان) الممكن بالاضافة إلى الإدراك المطابق (لسلم الانسان) الحاصل لم يبق مجرد فرضية عقديّة، بل أصبح أمراً واقعاً، بمجرد أن وقع اكتشاف المناظير (téléscopes) والمجاهير (microscopes)، أعني بعض الأدوات الناقلة من السلم الطبيعي لأحد الحواس (البصر - وقياساً عليه يمكن تصور الحدث نفسه للحواس الأخرى)، إلى سلم يتجاوز هذا الإدراك الطبيعي إلى ما لانهائية كبراً وصغراً. فلم يبق العالم محدوداً ولم يبق العلم مشدوداً إلى المبادئ القائلة بمحدوديته وإطلاق بعديه الزماني والمكاني، وذلك فعلاً وواقعاً، وليس مجرد افتراض عقلي. وإذا كانت الدقة المعدومة في قيس الزمان جعلت الفلاسفة (ديكارت، مثلاً) يتصورون الضوء يتقل بلا زمان، فإن ذلك أصبح ممتعاً بعد تقيّد سلم الإدراك الإنساني المجهز (مع العلم أن ابن الهيثم بنفي القول بالثقل اللازماني للضوء ويعتبره مفضياً لزمان ضئيل بحكم سرعته الكبرى).

الرياضي التطبيقي أو التقني إلى ملاحقة الإبداع الرياضي الخالص أو الرمزي، سعيًا إلى المطابقة معه. ويمثل فقدان الثبات الرياضي والطبيعي هذا نهاية الواقعية الرياضية والطبيعية، وبداية الذريعية التي لا يمكن أن توجد إذا سلمنا بوجود المثل الأفلاطونية (واقعية الرياضي)، بما هو بنية صورة الموجود الطبيعي) أو الصور الأرسطية (واقعية الرياضي)، بما هو بنية مادة الموجود الطبيعي). لذلك فهي تستند إلى العقل الإلهي المبدع بفعل «كن» الذي هو رياضي خالص بدلاً (التقدير)، ورياضي تطبيقي بمدلولة (القدرة). وفيه يتطابق الرمزي والتقني بما هما شرطًا الوجود الطبيعي غير الواقعيين؛ مما يرجع الذريعية العلمية، التي نسعى إلى وصفها، إلى نظرية تقيس فعل العلم الإنساني على فعل العلم الإلهي بوجهيه الرمزي والتقني، حيث يصبح الكلي فاقداً لكل واقعية، ومقصوراً على منزلة ذريعية لا غير، إذ هو ثمرة إبداع من جنس الإبداع الجمالي وليس من جنس الصناعات البدائية Artificialisme^(٦١).

ولما كان هذا العلم الإلهي المبدع رمزياً وتقنياً للوجود يمكن أن يُعدَّ إسقاطاً للعلم الإنساني على العلم الإلهي، فإننا ندرك، عندئذ، أن الذريعية الرمزية والتقنية - بما هما وجهان للفعل نفسه الذي هو نظر عامل، وعمل ناظر - تشتطر تجاوز الواقعية بفضل هذا المفهوم اللاهوتي للعلم الإلهي أولاً وللعلم الإنساني ثانياً، سواء كان ذلك حقيقة - كما سيصبح - أو مجرد إسقاط إنساني لصورة فعله المرفوعة إلى المطلق على العلم الإلهي. وقد حدث هذا التجاوز للواقعية الأفلاطونية والأرسطية إلى الذريعية اللاهوتية والناسوتية في المرحلة العربية، فأتخذت شكل المراجعة التجريبية للرياضيات التطبيقية اليونانية أولاً^(٦٢)، والمراجعة المنطقية للرياضيات

(٦١) الصناعات الأرسطية غنية عن كل تعريف، وهي تمثل في مسألتين: أولاهما ميتافيزيقية وهي نظرية العلل الأربع؛ والثانية طبيعية وهي تطبيقها على مفهوم الطبيعة بما هي صانع باطني في الأشياء.

(٦٢) وهذه المراجعات أشهر من أن تحتاج إلى ذكر. وهي مراجعات فلكية وجغرافية رياضية خاصة (مثل قيس خط العرض). ولكن المهم هو أنها قد أدت إلى أمرين أساسهما في الظاهرة التي نصفها:

- الأول هو من جنس رسالة حفيد ابن قرة في حركات الشمس نظرياً وتطبيقياً، ومحاولة الاحتكام إلى النظرية والرصد المجهز: فومن عجب الخلاف في أمر الشمس أن البعد الأبعد من فلكلها عند المحدثين يتحرك وعند بطليموس ثابت. وكل واحد من الفريقين يستشهد ويزعم في بعضها أن عوداتها في إرصاده يوجب التصديق بها» ص ٧: وهذا يتعلق بالنتيجة التقنية، أعني إصلاح آلات الرصد التي إليها يُنسب الاختلاف.

- الثاني - وهو الأهم - من جنس تغيير النظرية الفلكية، على الأقل في جزئياتها إن لم يكن فيها كلها: وهو من جنس محاولات نُصِر الدين الطوسي (القرن الثالث عشر) وابن الشاطر (القرن الرابع عشر). انظر: أ. س. كينيدي وعماد غام، محققان، ابن الشاطر: فلكي عربي من القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي (حلب: منشورات جامعة حلب، معهد التراث العلمي العربي، ١٩٧٦)، وخاصة مقالة فؤاد عبود، ص ٧٤ وما بعدها والمقارنة مع كوبرنيكوس، ومقالة فيكتور روبرتس: Victor Roberts, «The Planetary Theory of Ibn al-Shatir: Attitudes of Planets», pp. 81-92.

(٦٣) قلب العلاقة بين الهندسة والعدد وتقديم هذا الأخير عليها في الرياضيات العربية عنده، كما أشرنا =

الخالصة اليونانية ثانياً^(٦٣). فكانت المراجعة الأولى مراجعة الثبت من القياسات التجريبية المشروطة بتطوير أجهزة الإدراك الحسي^(٦٤)، وكانت المراجعة الثانية مراجعة الثبت من الأقيسة الصورية المشروطة بتطوير أجهزة الإدراك العقلي^(٦٥).

سادساً: فلسفة هذه العلاقة عند ابن تيمية

لكن هاتين المراجعتين اللتين حدثنا فعلاً - ولا أحد بنايكر لهما، مهما تحامل على العلم العربي - لم تؤدّيا إلى مراجعة نسبته إلى الفلسفة الواقعية التي تستند إليها نظرية العلم والعمل؛ بل اقتصرتا على مجرد المناوشات النقدية الصادرة عن الكلام، والتنازلات غير الكافية لهذا النقد الصادرة عن الفلسفة العربية، إلى أن أتضح عدم الملاءمة الصريحة بين ما يجري في العلم والعمل، وما يجري في مابعدهما الفلسفي، خلال مرحلة الفصل في الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة، كما أشرنا إليها في الفصل الأخير من المقدمة: فصار النقد الكلامي والتنازل الفلسفي كافيين لحصول النقلة النوعية.

ومثلما أدى الفصل إلى إدراك عدم الملاءمة بين العلم ومابعد التأسيسي (والعمل ومابعد التأسيسي) في محاولتي ابن تيمية وابن خلدون، سيؤدي الاتجاه الصوري والاتجاه التجريبي إلى تحقيق الشروط الفعلية للنقلة من العلم البطليموسي (الرياضيات التطبيقية) والعلم الأقلدي (الرياضيات الخالصة) وأساسهما الواقعي قبل النقلة من العالم البطليموسي (الفلك ذي المركز الأرضي) والعالم الأقلدي (الرياضي الطبيعي: عدداً وهندسة)، وذلك بفضل الأركانون الرياضي للإدراك العقلي والأركانون الرياضي للإدراك الحسي، وكلاهما من صنع المرحلة العربية، أو على الأقل كانت بدايتهما عربية، وهي بداية عاصرت نشأة الاسمية النظرية وأقول الواقعية النظرية، لأنها أبرزت التناقض بين العلم والعمل ومابعدهما التأسيسي إبرازاً لم يَحمَد بالإمكان تجاهله، خلال المرحلة الفصلية من الفلسفة العربية. وهذا التناقض أو عدم التلاؤم بين العلم ومابعد التأسيسي هو المصدر الرئيسي لنقد ابن تيمية الموجه إلى نظرية العلم النظري الفلسفية التي يعتبرها قد جوهرت المخترعات الاسمية، واعتبرتها طبائع للأشياء، في حين أنها مجرد موضوعات ذريعية لا تتجاوز وظيفتها المعرفية وظيفتها الأسماء. لذلك

= إلى ذلك سابقاً، هي المراجعة المنطقية لسنق المفاهيم الرياضية. فبالإضافة إلى ما قاله الخيام من ضرورة تقديم العدد على الهندسة (الخيام، رسالة في شرح ما أشكال من مصادرات كتاب أقليدس، ص ٧٥) نراه في المقالة الثانية من هذه الرسالة يدرس التسبب، ويقدم تعريفاً جديداً يعوّض به التعريف الخامس من المقالة الخامسة، وهو تعريف يرجع النسبة الهندسية إلى النسبة العددية، أو إلى مفهوم أعم من العدد والهندسة سماه النسبة المقدرية (ص ٤٢ وما بعدها).

(٦٤) وهو ما أشرنا إليه في الأمر الأول من الهامش (٦٢).

(٦٥) وهو ما أشرنا إليه في الأمر الثاني من الهامش (٦٢).

كانت أعماله الفلسفية تدور خصوصاً حول دحض هذا الأساس الواقعي لنظرية العلم النظري الفلسفية: وذلك هو الوجه السالب من فلسفته الذي نخصص له الجزء الباقي من هذا الفصل، كون الوجه الموجب هو موضوع الفصل الأول من القسم الثالث.

ولكن، قبل ذلك، ما هو السر في هذه الجوهرية التي جعلت المفاهيم التي يخترعها العقل الإنساني كيانات واقعية توضع وراء الوجود الطبيعي، بما هي علل له؛ وبذلك يُصبح العلم علّة للمعلوم، وهو أمر مُثابِل لقياس علاقات العلية بين عناصر مدلول اللغة الطبيعية، بعلاقات العلية بين عناصر دالّتها التي يُميّزها نَحْوُها: فيصبح نحوُ الدال أنطولوجيا المدلول! وقد قطع أرسطو نصف الطريق، جواباً عن هذا السؤال، عندما حاول دحض المفارقة في الواقعية الأفلاطونية النظرية^(٦٦)؛ لكنه حافظ على الواقعية، عندما اعتبرها محايشة. وإذا فمصدر الواقعية في الحالتين هو صيرورة المنطقي وجودياً، والزعم بأن العلم، تصوراً وتصديقاً، يُفيد التماهي بين المعرفي والوجودي، تسليماً بأن للعقل القدرة المطلقة على بلوغ هذه المطابقة التي يزول معها كل تفاضل بينهما فيرتدّ الوجودي إلى المنطقي لا بعده. ومعنى ذلك أن المنطق الأرسطي، يعود في جوهره، إلى التقنين الصوري للواقعية الأفلاطونية البارميندية في بعديها الفلسفي (الذي يطابق بين الإستمولوجي والوجودي)، والمنهجي الذي يحدد الأرخانونية المزدوجة للمنطق، بما هو علم شروط صحة التصور، وبما هو علم شروط صحة التصديق، أو بما هو نظرية حد، ونظرية برهان. والمعلوم أن الحد ليس إلا الترجمة المنطقية للماهية، وأن البرهان ليس إلا الترجمة المنطقية للعلية الصورية (أو للعلاقة بين الذات والصفات الذاتية) وجودياً. وبذلك يصبح المنطق مجرّد ترجمة منهجية للواقعية الوجودية. لذلك فهو ليس إلا أرغانون الحدّ والبرهان إيجابياً ليُطابقا الماهية والعلية، وأرغانون موانعها عن المطابقة سلباً. ومن ثم فهو ليس آلة تفصيم الذهن من الخطأ، بل آلة تفرض عليه الواقعية الجماعلة من الحد ماهية، ومن البرهان عليه، ومن المنهج ميتافيزيقا أو علماً مطلقاً، يقلب العلاقة بين الوجود والعلم، فيصبح ما حصل من الأخير معياراً لما يجب أن يكون عليه الأول!

وطبعاً، فإن الاسمية متعذرة من دون إدراك هذه السلسلة من المكافآت الخاطئة، الناقلة من المعرفي إلى الوجودي، والجماعلة من الشروط المنهجية لفرض هذه الواقعية علم منطقي مزعوم. لذلك فإن الذين أدخلوا المنطق في علوم النقل - والغزالي على الأخص - كانوا بين اثنتين: فإما أنهم لم يكونوا مدرّكين لهذا التبعّد الميتافيزيقي من المنطق الأرسطي، أو أنهم - وهذا هو الأصح - كانوا يسعون إلى فرض ميتافيزيقا الواقعية الأفلاطونية - الأرسطية بطريقة

(٦٦) أرسطو، ما بعد الطبيعة، «الألف الكبرى»، 6. 987 ب 12-5.

أكثر نجاعة من طريقة إخوان الصفا^(٦٧). إذ لا يمكن الظن أن الغزالي وأمثاله من مُذخلي المنطق في الكلام إدخالاً نهائياً كانوا من الغفلة بحيث لم ينتبهوا إلى أن المنطق الأرسطي لا يمكن حصره في الأرخانونية الصورية، إذ إن جل المتكلمين، إدراكاً منهم للوازم المنطق الميتافيزيقية، اعتبروه سبيل الزندقة، بل والسفسطة^(٦٨).

وفعلاً، فلو كان المنطق قابلاً للحصر في الأرخانونية الصورية التامة، دون اللوازم الميتافيزيقية المصاحبة للصورية الأرسطية الناقصة، أعني لو كان المنطق قابلاً للحصر في قواعد بناء الأساق التيديهية (الأكسيومية) وضماً لقواعد التعريف ولقواعد الاستدلال، لما ادّعى أصحابه أن العلم الذي يحصل بفضلته يكون ضرورةً مطابقاً للوجود، ومن ثم لاستحالة أن يتحوّل هذا العلم إلى ميتافيزيقا. لكن نظرية التعريف صارت نظرية الحدّ، ونظرية الحدّ صارت نظرية الماهية. كما أن نظرية الاستدلال صارت نظرية القياس، ونظرية القياس صارت نظرية البرهان، ونظرية البرهان صارت نظرية العلة الصورية (بمعنى المطابقة بين سلسلة العلة العقلية في الاستدلال والروابط بين الذات وصفاتها الذاتية في الوجود). وتلك هي السبيل التي قطعها المنطق ليستحيل بفضلته المعرفي وجودياً والعلم الإنساني - الذي هو بالطبع تجربة اجتهادية أبدية النقص ودائبة التكامل - إلى علم مطلق ينقلب من مُعَيَّر إلى معيّر: وهذا هو المقصود بالواقعية سواء كانت مفارقة (أفلاطون)، أو محايدة (أرسطو). والإدراك الفلسفي لهذه المراحل المولدة للواقعية هو الذي سيجعل إشكالية العلم النظري في بعديها الإبستمولوجي والأنطولوجي، إشكالية واحدة: هي إشكالية نقد المنطق الواقعي (الذي هو أرسطي في صياغته فقط، ولكنه أفلاطوني بارميندي في أسسه) بما هو معين لا ينضب لتوليد الميتافيزيقا الواقعية في النظر والعمل، كما عرفهما العرب في الأفلاطونية المحدثة، بجميع صيغها التي وصفنا؛ وهو نقد يستهدف فك الارتباط بين المنطقي والوجودي، وذلك بوضع نظرية العلم النظري الاسمية كما حددها ابن تيمية.

وربّين إذاً أن هذا النقد الذي سيقوم به ابن تيمية ليس نقداً يسعى إلى إصلاح المنطق -

(٦٧) أبو حامد محمد بن أحمد الغزالي، القسطاس المستقيم، تحقيق فكتور شلحت (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٥٩)، ص ١٠١: «فهاكم إخواني قصتي مع رفيقي (...) لتفضوا منها العجب وتتفنعوا في تضاعيف هذه المحادثات بالتفطن لأمر هي أجل من تقويم مذهب أهل التعليم. فلم يكن ذلك من غرضي، ولكن إياك أعني واسمعي يا جارة، والتماسي من المخلصين قبول معذرتي عند مطالعة هذه المحادثات (...) قد علمتكم كيف يُزَيَّن المعقول بالاستناد إلى المنقول، لتكون القلوب فيها أسرع إلى القبول... والمعلوم أن الأمر يتعلق باستخراج كل المنطق من القرآن! ومن ثم تبرير قبوله والمساعدة عليه. وقد فضع ابن تيمية هذا الدس العجيب، واعتبره دليلاً على عدم فهم المنطق والقرآن معاً.

(٦٨) تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية الحراني، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق محمد رشاد سالم، مكتبة ابن تيمية، المؤلفات؛ ٣ (القاهرة: مطبعة دار الكتب، ١٩٧١)، ص ٢١٨.

أعني إصلاح بعض الأخطاء والحفاظ على المبادئ الأساسية، وذلك في إطار النظرية الأرسطية - بل هو محاولة للبحث في الأصل الذي جعل المنزلة الواقعية للكلي النظري تُماهي بين المنطقي والوجودي مماهاةً هي عينها الأساس الواقعي للميتافيزيقا الأفلاطونية المحدثة التي سعت الفلسفة العربية، في تمللها، إلى التخلص منها. لذلك فإن المرحلة السالبة من عمل ابن تيمية الإبيستمولوجي ستتمثل في إبراز هذا الأساس الواقعي للمطابقة بين المنطقي والوجودي، تفكيكاً للآليات التي أدت إليه، لتأتي بعدها مرحلة موجبة تسعى إلى إزالة هذه المطابقة، وفك الارتباط بين المنطقي والوجودي، بفضل وضع نظرية للعلم تلائم الاسمية التي تلائم ما حدث في العلوم العربية من صورية رياضية منطقية مصحوبة بتجريبيه رياضية تقنية لم يشهد لها تاريخ العلم السابق مثيلاً.

وقد أشار ابن تيمية إلى الجديلتين «الفلسفية - الصوفية» و«الفلسفية - الكلامية»، محدداً المستهدفين من نقده المنطق في كتاب «درء تعارض العقل والنقل»^(٦٩)، بوصفهم معارضي السنة باسم العقل، أو محاولي إسنادها إليه، فأرجع جميع الأخطاء الفلسفية إلى المنطق، وأرجع هذا الدور الذي أداه المنطق إلى واقعية الكلي التي يبرزها سبني الفلسفة الاسمية. ولكي يُثبّر عزوضنا للأساس الذي يستند إليه دحض ابن تيمية للمنطق الأرسطي وأساسه الميتافيزيقية، نورد هذا النص الصريح الذي يُبرز العلاقة بين الإشراق والتصوف (الجديلة الأولى) وأفلاطون، وبين الكلام والرشدية (الجديلة الثانية) وأرسطو، الذي يُبرز اعتماد الجميع على واقعية الكلي بدرجتيها (المفارقة والمحايثة) إبرازاً يُعدُّ إلى الحل الاسمي الذي سينتهي إليه ابن تيمية: «فما هو مطلق كلي في أذهان الناس لا يُوجد إلا متعباً مشحوماً مخصوصاً متميزاً في الأعيان. وإنما شُعِي كلياً لكونه في الذهن كلياً. وأما الخارج فلا يكون فيه ما هو كلي أصلاً. وهذا الأصل ينفع في عامة العلوم. فلهاذا تعدد ذكره في كلامنا بحسب الحاجة إليه، فيحتاج أن يفهم في كل موضع يُحتاج إليه فيه كما تقدم. وبسبب الغلط فيه ضل طوائف من الناس حتى في وجود الرب تعالى، الذي جعلوه وجوداً مطلقاً، أما بشرط الإطلاق أو بغير شرط الإطلاق»^(٧٠). وكلاهما يمتنع وجوده في الخارج. والمتفلسفة منهم من يقول: يوجد المطلق بشرط الإطلاق في الخارج، كما يذكر عن شيعة أفلاطون القائلين بالمثل الأفلاطونية. ومنهم من يزعم وجود المطلقات في الخارج مقارنة للمعينات، وأن الكلي المطلق جزء من المعين الجزئي، كما يُذكر عمن يذكر عنه من أتباع أرسطو صاحب المنطق. وكلا القولين خطأ صريح: فإننا نعلم بالحق وضرورة العقل أن الخارج ليس فيه إلا شيء معين مختص لا شركة فيه أصلاً. ولكن المعاني الكلية العامة في الذهن كالأنفاظ المطلقة والعامة في اللسان، وكالخط الدال على تلك الأنفاظ. فالخط يطابق اللفظ، واللفظ يطابق المعنى. فكل من الثلاثة يتناول الأعيان الموجودة في الخارج، ويشملها، ويعتمدها، لا

(٦٩) المصدر نفسه، حيث يشير ابن تيمية إلى: «الفلاسفة العرب والهلمستيين» ص ١٥١ - ١٥٢؛ «المتكلمين» ص ١٥٣ - ١٥٤ و«التصوف» ص ٢١٦.

(٧٠) وهما محمدان سيتريان بُي عليهما الشفاء ويعلق عليهما ابن تيمية هنا، مرجعاً المفهوم الأول إلى الأفلاطونية، والثاني إلى الأرسطية.

أن في الخارج شيء هو نفسه بعم هذا وهذا، أو يوجد في هذا وهذا، أو يشترك فيه هذا وهذا. فإن هذا لا يقوله من يتصور ما يقول. وإنما يقوله من اشتبهت عليه الأمور الذهنية بالأمر الخارجية، أو من قلّد من قال ذلك من الغالطين فيه^(٧١).

يكاد هذا النص القصير من درء التعارض أن يحتوي على مضمون الفلسفة العربية وأصولها اليونانية جميعاً، وعلى مكونات النقد الذي يوجهه إليها ابن تيمية دحضاً للواقعية، وتأسيساً للاسمية. وفعلاً، يمكن أن نوجزه في المسائل الأربع التالية^(٧٢):

١ - التحديد الصريح للأساس الواقعي بوصفه علة جميع النظريات الفلسفية والصفوية والكلامية المتفلسفة، وإرجاع هذا الأساس إلى أفلاطون (المطلق بشرط الإطلاق في الخارج) وأرسطو (المطلق بغير شرط الإطلاق في الخارج).

٢ - الحصر الصريح لوشائج التّسبب بين المذاهب الفلسفية والصفوية والكلامية في الفلسفة العربية (أعني مكونات المجدليتين الخُمستين) وضروري هذا الأساس، أعني ما يعود منها إلى الأفلاطونية، وما يعود منها إلى الأرسطية: الطوائف الضالة في وجود الرب - شيعة أفلاطون - أتباع أرسطو صاحب المنطق - والمقلدين إياهم.

٣ - الإشارة الواضحة إلى الأصل العام في ردوده على جميع هؤلاء الفلاسفة والمتصوفة والمتكلمة، الذي هو في الوقت نفسه الأصل العام في مذاهبهم، أعني منزلة الكلّي الواقعية ونفيها: «وهذا الأصل ينفع في جميع العلوم. فلماذا يتعدّد ذكره في كلامنا بحسب الحاجة إليه. فيحتاج أن يفهم في كل موضع يحتاج إليه فيه كما تقدم».

٤ - وأخيراً الحلّ الاسمي الذي يعرضه ابن تيمية في الفقرة الأخيرة من النص، والذي يستدعي مجموعة من الملاحظات الجوهرية، تقدّمها سريعاً، لنعود إليها في مابعد عند العرض الموجب للحلّ الذي انتهى إليه فيلسوفنا. ذلك أننا نعلم منزلة الكلّي المنفية ما هي، ولكننا لا ندري بقُدّ ما هي المنزلة البديل: ما هي طبيعة هذا الكلّي الذي ينسب ابن تيمية إلى الذهن، وينفيه عن العين في معنيي الواقعية الأفلاطونية والأرسطية؟ هل يكون ابن تيمية تصوراً (conceptualiste) وليس اسماً (nominaliste)، ويُصبح ما نزعناه له من فلسفة مجردة إرغاماً للنصوص؟

(٧١) المصدر نفسه، ص ٢١٦.

(٧٢) ويمكن أن نضيف ملاحظة خامسة، وهي تستند إلى ما يبدو خطأً نحوياً في النص يصعب أن ننسبه إلى ابن تيمية (إذا لم يكن خطأً مطبعياً): فعبارة «لا أن في الخارج شيء» يجعل «في الخارج» اسم «أن» و«شيء» خيرها بشرط تقدير «ما» قبل «في الخارج»، فيكون القول: «لا أن» ما «في الخارج شيء» وتعني العبارة عندئذ: ما يُزعم موجوداً في الخارج غير الأعيان ليس شيئاً، أيأ كان فرضنا إياه عاماً مفارقاً أو محابياً في الشيء أو في الذهن: وإذا ففي الجملة نفيٌ لشيئية المعلوم أي نفي واقعية الكلّي في عبارتها الاعترالية.

لِتُعَدَّ إلى الفقرة الأخيرة من النص الذي أوردنا: «ولكن المعاني الكلية العامة في الذهن كالألفاظ المطلقة والعامة في اللسان، وكالخط الدال على تلك الألفاظ. فالخط يطابق اللفظ، واللفظ يطابق المعنى. فكل من الثلاثة يتناول الأعيان الموجودة في الخارج، ويشملها، ويمتصها، لأن في الخارج شيء هو نفسه يعم هذا وهذا، أو يوجد في هذا وهذا، أو يشترك فيه هذا وهذا. فإن هذا لا يقوله من يتصور ما يقوله، وإنما يقوله من اشتبهت عليه الأمور الذهنية بالأمور الخارجية، أو من قلّد من قال ذلك من الغالطين فيه».

يستدعي هذا النص ثلاث ملاحظات سريعة تنفي، بوضوح لا مراء فيه، كل وصف غير اسمي للنظرية التي يقول بها ابن تيمية:

١ - الترتيب المقلوب الذي يورد عليه ابن تيمية العلاقة بين الدال والمدلول، إذا قورن بترتيب الفلاسفة المعهود: فالمعاني الكلية تقاس على الألفاظ العامة في اللسان وعلى الخط الدال على الألفاظ، وليس كما هو الشأن عند الفلاسفة، حيث يُقاس الخط على اللفظ، واللفظ على المعنى في النفس، والمعنى في النفس على ما في الوجود.

٢ - والمقارنة بين المعاني والألفاظ والخطوط لا تتعلق بالمطابقة بينها ثم وبين ما في الخارج، بل بضرب تناولها لما في الخارج: فهو يقول: «فالخط يطابق اللفظ واللفظ يطابق المعنى»، ثم يقف؛ وكان عليه، لو كان حتى تصوّرياً، فضلاً عن وصفه بالواقعية، أن يضيف «والمعنى يطابق الوجود». وغياب هذه المطابقة عنده أصبح بديله: «فكل من الثلاثة يتناول الأعيان الموجودة في الخارج ويشملها ويمصها»: يتناول - يشمل - يعم.

٣ - وأخيراً فطبيعة هذا التناول حُدّدت بالسلب تحديداً ذا درجات ثلاث: أولها ينفي الواقعية الأفلاطونية (لأن في الخارج شيء هو نفسه يعم هذا وهذا)، وثانيها يلغي الواقعية الأرسطية (أو يوجد في هذا وهذا)، وثالثها ينفي التصورية (أو يشترك فيه هذا وهذا): فإذا غاب الكلي في نفسه (أفلاطون) وفي الأعيان (أرسطو) أو حتى في الأذهان بمعنى المشترك بين الأعيان بما هو تصور (التصورية)، ماذا سيبقى؟

ما لا يمكن أن يكون قد خفي على ذهن المدقق هو أن المعاني الكلية العامة في الذهن لم يرد قياسها على اللفظ والخط في ترتيب معاكس فقط لترتيب الفلاسفة، بل هو يتضمن أمراً آخر جديراً بالاستغراب والدهشة. فلقد قيست المعاني العامة بالألفاظ العامة، ثم مباشرة بالخط الدال على الألفاظ، وليس بتوسط المقايسة مع الألفاظ العامة، أي إن ابن تيمية يقيس المعاني مباشرة على الخط أيضاً: المعاني العامة كالألفاظ العامة، وهي كذلك، في عمومها، كالخط: فتكون الثلاثة ذات عموم من الطبيعة نفسها، أعني العموم الوضعي. ولولا ذلك لكان من الواجب أن يضيف ابن تيمية إلى «فالخط يطابق اللفظ واللفظ يطابق المعنى» و«المعنى يطابق الوجود»! لذلك تنتهي هذه الفقرة بنفي الأساس الواقعي للفلسفة بمعنيها الأرسطي والأفلاطوني وللتصوف والكلام المتأثرين بهما، مُرجِعاً كل ذلك إلى الاشتباه بين الأمور

الذهنية والأمور الخارجية (الفلاسفة بما هم أصل)، وإلى تقليد القائلين به (المتصوفة والتكلمة وفلاسفة الإسلام)^(٧٣).

سابعاً: أصل النقد التيمي للفلسفة النظرية

يعتبر ابن تيمية فيهِ واقعية الكلبي - «الأصل الذي ينبع في عامة العلوم» - المستندة إلى المنزلة الأسمية للكلبي التي حاولنا الإشارة السريعة إلى بعض خصائصها، ويُلبَّح على إبراز الروابط العميقة بين واقعية الكلبي ومذهب وحدة الوجود الصوفية: «وبسبب الغلط فيه ضل طوائف من الناس حتى في وجود الرب تعالى الذي جعلوه وجوداً مطلقاً إما بشرط الإطلاق، وإما بغير شرط الإطلاق، وكلاهما يمتنع وجوده»، وبينهما وبين المنطق: «وهذا الكفر المتناقض [واجب الوجود (الله) هو الوجود المطلق] وأمثاله هو سبب ما اشتهر بين المسلمين أن المنطق يجر إلى الزندقة. وقد يطعن في هذا من لم يفهم حقيقة المنطق (أي المنطق الأرسطي الذي يستعمله الفلاسفة) وحقيقة لوازمه (الأسس الميتافيزيقية الراجعة إلى واقعية الكلبي)^(٧٤).

ويجمع ابن تيمية لوازم المنطق المعتمد على واقعية الكلبي في لغظتين: القرمطة (وهي اللازم العملي) والسفسطة (وهي اللازم النظري)، ناسباً الأمرين معاً إلى المتصوفة والفلاسفة والمتكلمين القائلين بالمنطق الأرسطي: «وقد يطعن في هذا (اتهم المناطق بالزندقة) من لم يفهم حقيقة المنطق وحقيقة لوازمه؛ ويطن أنه، في نفسه، لا يستلزم صحة الإسلام ولا فساده، ولا ثبوت حق ولا انتفاءه، وإنما هو آلة تعصم مراعاتها عن الخطأ في النظر. وليس الأمر كذلك، بل كثير مما ذكره في المنطق يستلزم السفسطة في العقليات، والقرمطة في السمعيات^(٧٥). فكيف يكون من لوازم المنطق وحدة الوجود المؤسسة للمبالاة الخلقية والدينية، أو للموقف الذي هو بمعزل عن الخير والشر المتجاوز للعقل وللشرائع عامة (القرمطة)، وإرجاع الوجود إلى العلم المؤسس للمبالاة النظرية والدينية أو للموقف الذي هو بمعزل عن الحق والباطل المتجاوز للعقل وللشرائع عامة (السفسطة)، وكلا اللازمين يعودان إلى واقعية الكلبي بمدلوليها الأفلاطوني والأرسطي؟ وكيف تركزت جميع

(٧٣) المصدر نفسه، ص ١٥١ - ١٥٢: «ولهذا تجدهم، عند التحقيق، مقلدين لأبيهم في ما يقولون إنه من العقليات المعلومة بصريح العقل. فتجد أتباع أرسطوطاليس يتبعونه في ما ذكره من المنطقيات والطبيعات والالهيات، مع أن كثيراً منهم قد يرى بعقله نقبض ما قاله أرسطو، وتجده حسن ظنه به يتوقف في مخالفته أو ينسب النقص في الفهم إلى نفسه، مع أنه يعلم أهل العقل المتصفون بصريح العقل أن في المنطق من الخطأ البين ما لا ريب فيه، كما ذكر في غير هذا الموضع (إشارة إلى الرد). وأما كلامه وكلام أتباعه كالاسكندر الأفروديسي وبرقلس وثامسطيوس والفارابي وابن سينا والسهورودي المقتول وابن رشد الحفيد وأمثالهم في الهيات فما فيه من الخطأ الكثير والتقصير العظيم ظاهر لجمهور عقلاء بني آدم، بل في كلامهم من التناقض ما لا يكاد يستقصى».

(٧٤) المصدر نفسه، ص ٢١٨.

(٧٥) المصدر نفسه، ص ٢١٨: وبذلك يصبح مفهوم الزندقة جامعاً لبعدين: نظري (السفسطة في

العقليات) وعملي (القرمطة في السمعيات).

هذه الإشكاليات حول المنطق، بما هو مستند إلى منزلة الكلّي الواقعية التي أدت إلى وحدة الوجود الصوفية، وما ينتج منها من نفي للعقل والدين، وإلى رد الوجود إلى الإدراك الفلسفي، وما ينتج منه من نفي للعقل والدين، وهما معنى الزندقة الجامعة للسفسطة والقرمطة؟ وكيف تلائم النظرية الأسمية للعلم والعمل الحلول الفلسفية التي لا تؤدي إلى القرمطة والسفسطة؟ إن الجواب عن هذين السؤالين هو الذي يحدد طبيعة الإصلاح الذي ننسبه إلى ابن تيمية ودلالة تقديمه إصلاح العقل النظري أساساً لإصلاح العقل العملي: ذلك أننا لو اقتصرنا على دوافع الإصلاحين العقديّة في مسار ابن تيمية الشخصي بما هو مصلح ديني، لغاب عتاً المستوى المعرفي من محاولته، ولظننا أن الأمر لا يتعدى مجرد الرفض الديني للمنهج العقلي. أما إذا ربطنا هذا الدافع الديني للنقد بالدافع المعرفي، وحلّلنا الآليات المعرفية لمنزلة الكلّي وإشكالية المنطق، فستبيّن لنا العلاقة الوطيدة والواضحة بين منزلة الكلّي النظري (الاسمية النافية للواقعية) ومنزلة علمي الرياضيات والمنطق اللذين شرعنا في دراستهما. وبذلك نتجاوز مستوى الدوافع إلى مستوى المعرفة. فالدافع هو نفي الواقعية الفلسفية لتأسيس الوضعية الدينية. والمستوى المعرفي هو بيان عدم شرعية الواقعية بالاستناد إلى حقيقة العلم الذي لا يمكن أن يكون إلاّ اسماً؛ وهو، عندما يكون واقعياً، يصبح سفسطة وليس علماً، أعني أنه ينتهي إلى المبدأ السوفسطائي الأول: «الإنسان مقياس كل شيء» الذي هو عين الواقعية بمعنى رد الوجود إلى الإدراك، أو الموجود إلى المعقول^(٧٦). ويتبيّن ذلك كله في نقد المنطق الأرسطي وأساسه الميتافيزيقي (أي المنزلة الواقعية للكلّي النظري)، وفي النتائج الاستمولوجية لهذا النقد: تحول المنطق إلى التحليل الصوري للرموز في بعده الصوري، والتركيب المادي للمرموز في بعده المادي، أعني إلى الأركان الرياضي للإدراك العقلي والأركان الرياضي للإدراك الحسي كما وصفناهما قبل هذا بقليل. وبذلك يكون نقد ابن تيمية ذا دوافع دينية (على مستوى المسار الشخصي لمعتقد ابن تيمية)، وذا أسس إستمولوجية (على مستوى المسار الموضوعي للحال التي عليها العلم). وهذا ما نسعى إلى بيانه سلباً في بقية هذا الفصل، وإيجاباً في الفصل الأول من القسم الثالث.

ستبيّن خطة ابن تيمية نفسها في سعينا إلى تحديد الدور الخطير الذي ينسبه إلى المنطق وأساسه الميتافيزيقية، وذلك في عرضنا للوجه السالب من عمله الإستمولوجي، بعد أن أوضحنا الدوافع العقديّة، أعني تشخيص ابن تيمية لأسباب الزندقة ببعديها النظري والعملي،

(٧٦) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، العبر وديوان البتداء والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر: مقدمة ابن خلدون، ٧ ج، ط ٣ (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٦٧)، الباب ٦، الفصل ١٠: «علم الكلام»، ص ٨٢٤ والفصل ٣٦: «في إبطال الفلسفة ونساق متحلها»، ص ١٠٠٠.

عند أصحاب المُخْتَصِنِ اللذين وصفنا. ويعرض ابن تيمية خطته، في مقدمة كتاب الرد على المنطقيين، على النحو التالي: فبعد عرضه السريع للمصطلح المنطقي، وإشارته إلى مؤلفاته الأخرى في الموضوع، يَرِّبُ ابن تيمية خُطَّةَ دحضه المنطق وأساسه الميتافيزيقي، فقال: «الكلام في أربع مقامات، مقامين سالبين، ومقامين موجبين:

- فالأولان: - أحدهما في قولهم إن التصور المطلوب لا يُنال إلا بالحد. - والثاني [في قولهم] إن التصديق المطلوب لا يُنال إلا بالقياس.

- والآخران: [أحدهما] في أن الحد يفيد العلم بالتصورات. - [والثاني] وفي أن القياس أو البرهان الموصوف يفيد العلم بالتصديقات»^(٧٧).

ويتألف علاج ابن تيمية هذه المقامات الأربعة من مستويين: أحدهما يستند إلى حجج المناطقة أنفسهم حول صعوبة توفير الشروط التي يقتضيها الحد والبرهان، وما ينتج من هذه الصعوبة من خلافات بينهم وتناقض بين حلولهم^(٧٨). والثاني - وهو الذي يعنينا في هذه الدراسة، لأن الأول يقتضي التسليم بالأسس والعمل في إطارها رغم الإشارة إلى نقائصها - هو المستوى الذي نعتبره ثورة فلسفية نقلت الفكر العربي من الواقعية إلى الاسمية نقلت أصبح بفضلها الكلّي النظريّ وضعياً ذريعاً، بعد أن كان يُعدُّ عقلياً طبيعياً^(٧٩).

ويقتضي تعيين هذا المستوى الثاني أن نلاحظ أن كلّ مقام من هذه المقامات الأربعة يتعلق بالربط بين أمرين أحدهما نفسي إدراكي، والثاني منطقي لغوي، ولكل منهما درجتان. فالنفسى الإدراكي يُوجد بدرجته البسيطة في أول المقامين السالبين، وأول المقامين الموجبين (إنه التصور)؛ ويوجد بدرجته المركبة في الثاني من كل منهما (إنه التصديق). أما المنطقي اللغوي فيوجد بدرجته البسيطة في أول المقامين السالبين وفي أول المقامين الموجبين (إنه الحد)؛ ويوجد بدرجته المركبة في الثاني من كل منهما (إنه القياس)، بحيث إن الإشكال يدور حول دور المنطقي اللغوي ببعديه البسيط والمركب (الحد والقياس) في النفسى

(٧٧) ابن تيمية الحارثي، الرد على المنطقيين، ص ٧.

(٧٨) حيث يتألف جزء كبير من مناقشة نظرية الحد في الرد من إيراد آراء الغزالي، والرازي، وابن سينا وتناقضاتهم، وخاصة في بداية الرد.

(٧٩) والمقصود بالكلّي الطبيعي أن العموم ليس من اختراع العقل الإنساني، وليس من آليات الرموز، بل هو دليل على وجود الكلّي في الواقع، بحيث يصبح ما يستتبه العقل في عملية التجريد للحفاظ على بنية مجردة، وكأنه مُستثنى من الأشياء في ذاتها، تنتفصل ذاتها إلى عنصرين: الماهية وهي مؤلفة مما سُمي ذاتياً مُقوّماً، والوجود وهو غير مُقوّم مع اللواحق العرضية التي يكون بعضها ذاتياً (إما لازماً للماهية بتوسط الوجود أو للوجود بمحضه) أو عرضياً لا يُعتد به. ويقابله الكلّي الوضعي الذي هو مُتجزؤ مُجزؤ ذهني يؤخذ علامة دالة أو مميزة لصف من الأشياء لا يهتم إلا بذلك الوجه منها، من دون الظن أن ما استثنى في الاعتبار مستثنى في الأشياء ذاتها.

الإدراكي ببعديه البسيط والمركب (التصور والتصديق) تحصيلاً وإفادةً. والإشكال هو دحض الأساس الواقعي الذي يستند إليه المنطق الأرسطي، بدحض هذه المقامات الأربعة، وإثبات أن التصور والتصديق لا يُنالان بالحد والقياس، وأن الحد والقياس لا يُفيدان تصوراً أو تصديقاً؛ أي أن النفسي الإدراكي (التصور والتصديق) واللغوي المنطقي (الحد والقياس)، بخلاف ما يراه الفلاسفة، لا يلتقيان التقاءً مباشراً؛ بل لا بد من وسيط بينهما ينقل الأول إلى الثاني نُقْلَةً الذهاب من المُسمّى إلى الاسم، وينقل الثاني إلى الأول نُقْلَةً الذهاب من الاسم إلى المُسمّى. وهذا الوسيط الناقل في الاتجاهين والرابط بين المدلول (المسمى) والدال (الاسم)، والمولد الفعلي للنسيج العلمي هو الفعلية النظرية التي تحضّل المضمون (المدلول) لصياغته شكلاً (الدال)، وتحضّل الشكلَ للمُتَّه مضموناً. إنه هو العلم الذي تخطاه الفلاسفة متسرّعين إلى المطابقة بين النفسي الإدراكي المظنون مُعطى - في حين أنه مطلوب - واللغوي المنطقي المظنون مجرد صياغة لهذا المعطى - في حين أنه هو بدوره مطلوب. والمطلوب الأول هو تجربة الحصول على الشكل العلمي، وهو ليس نفسياً إدراكياً، والمطلوب الثاني هو تجربة الحصول على الشكل العلمي وهو ليس لغوياً منطقياً بالمعنى الذي للمنطق في الفلسفة التي يتقدها ابن تيمية^(٨٠): وتلك هي علة الخلط بين المعرفة (نفسية) والعلم (اجتماعية).

وقبل الإيغال في تحليل نظرية ابن تيمية، فَلَئِن جِبَّ عن اعتراض يسير يُبيِّن دحضه عمقَ الحل الاسمي الذي انتهى إليه فيلسوفنا: فهل كان ابن تيمية يُدرك المقصود بما يعنيه الفلاسفة، عندما يقولون بأن التصور والتصديق لا يُنالان إلا بالحد والقياس، وبأن الحد

(٨٠) وقد أرجع ابن تيمية إشكالية السؤال عن الحد، عند التسليم بتصور المحدود، إلى إشكالية الترجمة والتأويل: ترجمة الحد الذي هو اسم إلى اسم أكثر منه قابلية للفهم عند السائل أو تأويل الحد ليشمل أعياناً مسميات لم تكن داخلية فيه (المصدر نفسه، ص ٤٨ - ٥٤) وإشكالية السؤال عن المحدود، عند التسليم بتصور الحد، إلى إشكالية الترجمة والتجربة. وذلك لأن إبراز المحدود للسائل يكون إما بالوصف (الترجمة) أو بالحس (التجربة) (المصدر نفسه، ص ٥٤ - ٦١). ولكن الإشكاليتين هنا غرضنا وكأنهما بين سائل يعلم البعض ويجهل البعض وموجب يعلم الوجوهين. فإذا كان السائل والمسؤول في الدرجة نفسها من العلم، أعني إذا كان السؤال حول ما ليس معلوماً بقُدِّ حُدِّه ومحدوده، فكيف يكون الأمر؟ أعني كيف يصبح ما سيصبح مسمى مسمى؟ وكيف يصبح ما سيصبح اسماً اسماً؟ جواب الأول هو تجربة ما سيصبح مسمى وتسميته، وهذا هو الذي يقتضي الأرخانون الرياضي للإدراك الحسي. وجواب الثاني هو تجربة ما سيصبح اسماً وتسميته، وهذا هو الذي يقتضي الأرخانون الرياضي للإدراك العقلي. وقد وصف ابن تيمية خلال حديثه عن تحصيل المضمون المحدود بالتجربة وخلال حديثه عن تحصيل المضمون الحد بالاختراع، بعد نفي أن يكون المضمون الحد دالاً على ماهية المضمون المحدود الذاتية. والأول ورد في الصفحات ٩٢ إلى ١٠٠ بعنوان بطلان منع المنطقين الاحتجاج بالتواترات والمجربات والحدسيات، وقد أرجعها جميعاً إلى التجريب بما هو تحصيل لمضمون المحدود. أما الثاني فقد ورد في الصفحات ٦٤ إلى ٨٧ ويتعلق بالعلاقة بين الماهية والوجود، وبالواقعية الفلسفية، وبالطبيعة المخترعة للماهيات بما هي للمضمون الحد.

والقياس يُفيدان التصور والتصديق؟ هل يعلم أنهم يقصدون التصور والتصديق العلميين (بحسب تصوّرهم) وليس مجرد حصول الإدراك والاعتقاد الذي يتقدم عليهما وقد يقع من دونهما؟^(٨١) ذلك أن عمل ابن تيمية النقدي يصبح بلا معنى، إذا لم يكن مدرّكاً هذا الفرق، لأن الفلاسفة والمناطق لا يجهلون أن الإدراك والاعتقاد - بما هما عمليتان نفسيّتان - متقدّمان على الإدراك العلمي (التصور عندهم) والاعتقاد العلمي (التصديق عندهم). ومعنى ذلك أنه علينا أن نعيد صياغة المقامات الأربعة التي تحدّد خطة ابن تيمية بالصورة التالية:

— المقامان السالبيان:

- التصور [العلمي] المطلوب لا يُنال إلا بالحد [العلمي].
- التصديق [العلمي] المطلوب لا يُنال إلا بالقياس [العلمي].

— المقامان الموجبان:

- الحد [العلمي] يفيد العلم بالتصور [العلمي].
- القياس [العلمي] يفيد العلم بالتصديق [العلمي].

ومن دون ذلك يصبح النقاش خالياً من كل جدوى، لأن المنطقة لا يُنكرون تقدّم الإدراك العفوي اللاعلمي للبيئات وللتركيبات على صياغتها بالحد والقياس. وإذا، فمن البداية يتحدّد الإشكال بالصورة التالية: هل الإدراك العلمي للتصورات، والاعتقاد العلمي للتصديقات يُنالان بالحد (أي بالعبارة العلمية عن التصور) والقياس (أي بالعبارة العلمية عن التصديق)، أم أنهما يحصلان في ضرب جديد من الفعالية النظرية وظيفتها تحصيل المضمون التصوّري الذي سيصاغ بالحد، وتحصيل المضمون التصديقي الذي سيصاغ بالقياس، وهو المقصود بالتناول التجريبي للمحدود وللمقيس؟ وهل الحد والقياس يفيدان التصور والتصديق بمجردهما، أم أن النقلة منهما - المستوى الرمزي من العلم - إلى مضمونها - المستوى التقني من العلم - تحتاج إلى مباشرة مضمون الحد، ومضمون القياس مباشرةً متمتعةً في المستوى الرمزي على حدة، ومقتضةً التناول التجريبي للمحدود والمقيس؟ وعبارة جامعة للسؤالين: هل يمكن أن نختزل العلم في المعرفة النفسية الغُفَل وصياغتها اللغوية الطبيعية، حتى وإن صيغت منطقياً، أم أنه لا بد من وسيط يجعل مضمون التصور أمراً يحصل بفضل أرغانون جديد يجعل التصور علمياً، ومضمون التصديق أمراً يحصل بفضل أرغانون جديد يجعل التصديق علمياً، وكلاهما يتقلان العلم من مجرد التنظيم المنطقي للخبرة الحسية الغُفَل التي

(٨١) أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، النجاة، مختصر الغفاء، ط ٢ (القاهرة: نشر محي الدين صبري الكردي، ١٩٣٨)، ص ٣ - ٤ (من القسم المنطقي).

تتحول إلى ميتافيزيقا واقعية إلى مسعى تجريبي متدرج يحدّد مضمون الحدود والأقيسة، من خلال منهج تجريبي حقيقي وصف ابن تيمية الحاجة إليه، وصفاً صريحاً بالإشارة إلى قضية الحصول على مضمون القياس أو مادته التي تمثل جوهر الإشكال العلمي: «فصورة القياس لا يُدفع صحتها. لكن يبيّن أنه لا يُستفاد به علم بالموجودات (...) فنقول إن صرورة القياس، إذا كانت مراده معلومة فلا ريب أنه يفيد اليقين»^(٨٢).

إن الانبهار بالآلة المنطقية كاد يحصر العمل العلمي فيها؛ فتحوّلت إلى مجرد قياسات لفظية لمضمونات حسية غُفّل رُفعت، بمفعول الواقعية، إلى مرتبة المطابقة مع الوجود، فصار العلم الغُفّل ميتافيزيقا، وأصبح المنطق أداة تعقيم للعقل الإنساني، حتى إنه «لا يوجد أحد ممن حقّق علماً من العلوم كان ملتزماً لوضعه»^(٨٣).

وإذا فابن تيمية لا يعني بالتصور والتصديق المتقدمين على الحد والبرهان هذين الأمرين في معانها النفسية العفوية المقابل لمعناها العلمي المتروّي، ولا حتى هذا المعنى الأخير كما يفهمه القلاسة - أعني مجرد الصياغة الصناعية للمضمون النفسي الغُفّل للتصور والتصديق - بل هو يعني به شروط تحصيلها العلمي التي تتجاوز مجرد الصياغة اللفظية إلى التحصيل التجريبي لمادة التصور والتصديق، أي لمضمون الحد والقياس. وهذه العملية العلمية هي التي تحصيل المضمون التجريبي - المادة - للأمر المتصور وللعلائق المصدّقة بين هذه الأمور المتصورة. وإذا فالعلم الذي ينفي ابن تيمية حصوله بالحد والقياس، في المنطق الفلسفي، هو العلم الذي يحدّهما بالمادة أو المضمون التجريبي الذي يحصل خارجهما ضرورة. وهذا التمييز بين ما يحصل في سلسلة المسميات أو المضمون أو المادة، وما يحصل في سلسلة الأسماء أو الشكل أو الصورة، بما هما وجهان متناظران للظاهرة نفسها، هو الظاهرة التي يُنظر لها ابن تيمية في كتاب الرد على المنطقيين، والتي وصفناها في بداية الفصل، عند الحديث عن الرياضيات الخالصة والرياضيات التجريبية بما هما أرغانونان، أو لاهما للإدراك العقلي الخالص، والثانية للإدراك الحسي.

وعندما يتم تحصيل مضمونات ما للحدود والأقيسة، فإن هذه المضمونات تُعدّ

(٨٢) ابن تيمية الحارثي، الرد على المنطقيين، ص ٢٩٣. ويتبع هذا النص مباشرة حصر نسقي للصور المنطقية التي يسلم بها ابن تيمية والتي ينفي حصرها في المنطق الأرسطي من ص ٢٩٣ إلى ص ٢٩٧ خاتماً هذا التحديد بإرجاع الصورة المنطقية إلى أساس رياضي من جنس نظرية المجموعات أو من جنس عمليات الحساب، مما يجعل المنطق عنده مجرد رياضيات صورية خالصة. «فإنه متى كانت المادة صحيحة أمكن تصويرها بالشكل الأول القطري. فبقية الأشكال لا يُحتاج إليها. وإنما تفيد بالرد إلى الشكل الأول، إما بإبطال التقيض الذي يتضمنه قياس الخلف، وإما بالعكس المستوي أو عكس التقيض (...) بل تصور الذهن بصورة الدليل يشبه حساب الإنسان لما معه من الرقيق والعقار. والظفرة تصور القياس الصحيح من غير تعليم والناس بفطرتهم يتكلمون بالأنواع الثلاثة: التداخل، والتلازم، والتقسيم، كما يتكلمون بالحساب ونحوه» (ص ٢٩٦).

(٨٣) المصدر نفسه، ص ٢٩٧.

موضوعات وليست طبائع، كونها تَظَلُّ مفهومات مفتوحة، كلما تقدمت عملية التحصيل على محتواها اتسعت أو ضاقت، بحسب أرغانون الإدراك الحسي المحصّل للمضمون، وأرغانون الإدراك العقلي المعالج إياه صورياً. وهاتان العمليتان اللتان أهما لهما الواقعية الفلسفية هما ما جعل بروز النقد الفلسفي للمنطق أمراً ممكناً، فتوسط بين النفسي الإدراكي واللغوي المنطقي أرغانونان: أحدهما يمكن من الذهاب من المسميات إلى الأسماء (صياغة المعطى الطبيعي بأرغانون الإدراك الحسي، ليصبح قابلاً للعلاج المنطقي الرياضي)؛ والثاني من الأسماء إلى المسميات (تأويل المعطى الرياضي بأرغانون الإدراك العقلي، ليصبح قابلاً للعلاج التقني الرياضي). وذلك هو النسيج الوسيط الذي يولد الوسيط المعرفي السميك - الذي هو من طبيعة رياضية تقنية - بين النفسي الإدراكي واللغوي والمنطقي.

وتؤلف هذه «البطانة» الواصلة بين النفسي الإدراكي واللغوي المنطقي الفعالية العلمية الحقيقية التي يمكن وصفها بصورة عاجلة على النحو التالي:

١ - تجريب ما سيصبح مسميات العلم، ويكون هذا «الماسيصبح - مسمى» من أية طبيعة شعنا، إذ لا فرق يُذكر بين الأجناس التي كان الفلاسفة يميزونها فيه؛ فجميع الموجودات، الطبيعي والشريعي، العقلي والوضعي، الخاضع للضرورة أو للحرية، كل الموجودات بما هي موضوع لتجربتنا لا فرق بينها (وسنرى أهمية هذا التعميم الذي يزيل القطيعة الوجودية بين العلوم النظرية والعلوم العملية): «وأيضاً فالسبب مقتضي للعلم بالمجربات هو تكرر اقتران أحد الأمرين بالآخر، إما مطلقاً، وإما مع الشعور بالمناسب. وهذا القدر يشترك فيه ما تكرر بفعله وما تكرر بتغير فعله»^(٨٤). فكونه بفعله وصف عديم التأثير في اقتضاء العلم^(٨٥) وكذلك: «وهكذا القضايا العادية من قضايا الطب وغيرها هي من هذا الباب [باب التجارب]، وكذلك قضايا النحو والتصريف واللغة (...) وهذا كالعلم بأن أكل الخبز ونحوه يشبع، وشرب الماء ونحوه يروي، ولبس الحشايا يوجب الدفء والتجرد من الثياب يوجب البرد»^(٨٦). لذلك فإن الأرغانون المحدد لهذه العلاقات سيكون من جنس أرغانون الفقه في آلياته المنطقية: «وذلك أن التجربة تحصل بنظره واعتباره وتدبره [وتتعلق بالتجربة بما هي خاصة

(٨٤) وهذا التوحيد بين الطبيعي الضروري والوضعي أو الإرادي يؤكد ابن تيمية خاصة في النص التالي: «وبالجملة الأمور العادية - سواء كان سبب العادة إرادة نفسية أو قوة طبيعية - فالعلم بكونها كلية هو من التجريبات أو الحدسيات (إن جعلت نوعاً آخر) حتى العلم بمعاني اللغات هو من الحدسيات (...) فعامّة ما عند الفلاسفة بل وسائر العقلاء من العلوم الكلية بأحوال الموجودات هو من العلم بعادة ذلك الموجود وهو ما يسمونه الحدسيات. وعامة ما عندهم من العلوم العقلية الطبيعية والعلوم الفلكية كعلم الهيئة فهو من هذا القسم من التجريبات إن كان علماً. فإن هذه لا يقوم فيها على المنازع. فليس عند القوم برهان على المنازع. وأيضاً فإن كون هذه الأجسام الطبيعية جربت وكون الحركات الفلكية جربت لا يعرفه أكثر الناس إلا بالنقل، والنتواتر في هذا قليل. وإنما الغاية أن تنتقل التجربة في ذلك عن بعض الأطباء أو بعض أهل الحساب»، (ص ٣٨٨).

(٨٥) ابن تيمية الحارثي، المصدر نفسه، ٩٥.

(٨٦) المصدر نفسه، ص ٩٣.

بالأفعال الداخلة في قدرة الفاعل] كحصول الأثر المعين دائراً^(٨٧) مع المؤثر المعين دائماً [ومن ثم فلا فرق بين التجريبي والحدسي، أعني ما يعود إلى قدرة الفاعل وما لا يعود إليها]: فيرى ذلك عادة مستمرة، لا سيما إن شعر بالسبب المناسب، فيضم المناسب إلى الدوران مع السبر والتقسيم. فإنه لا بد في جميع ذلك من السبر والتقسيم الذي ينفي التزامه. والأفتنى حصل الأثر مقروراً بأمرين، لم تكن إضافته إلى أحدهما دون الآخر بأولى من العكس، ومن إضافته إلى كليهما^(٨٨). وما يحتج به الفقهاء في إثبات كون الوصف علة للحكم من دوران ومناسبة وغير ذلك، إنما يفيد المقصود من نفي التزامه. وذلك يعلم بالسبر والتقسيم. فإن كان نفي التزامه ظاهراً كان اعتقاد العلية ظاهراً، وإن كان قطعياً كان الاعتقاد قطعياً، إذا كان قطعياً بأن الحكم لا بد له من علة، وقاطعاً بأنه لا يصلح لعللة إلا الوصف الفلاني. وهكذا القضايا العادية من قضايا الطب وغيرها هي من هذا الباب وكذلك قضايا النحو والصرف واللغة من هذا الباب^(٨٩).

٢ - تجريب ما سيصبح أسماء العلم، وهذا «الماسي يصبح أسماء» العلم هو دائماً من طبيعة رمزية، وقابل للعلاج المنطقي بعد حصول التجريب السابق، لأن مسميات العلم وأسماءه شيء واحد، كلاهما موضوع أو متواضع عليه. فإذا سُلم صار القياس الصوري بُرهاناً مادياً، إذ تعامل المسميات معاملة أسمائها^(٩٠). «والصواب الذي عليه جماهير النظار من المسلمين وغيرهم، أن الدليل قد يتوقف على مقدمة تارة، وقد يتوقف على مقدمتين تارة، وعلى ثلاث تارة أخرى، وعلى أكثر من تلك. فما كان من المقدمات معلوماً لم يحتج أن يُستدل عليه وإنما يُستدل على المجهول. والمطلوب

(٨٧) ما معنى الدور والدوران عند ابن تيمية؟ انظر ص ٢٥٦ - ٢٥٧ من: الرد على المنطقيين، وخصوصاً قوله: «ونحن قد بينا في الكتاب المصنف في الدور لما ذكرنا فيه أن لفظ الدور يقال على ثلاثة أنواع: الدور الكوني الذي يذكر في الأدلة العقلية أنه لا يكون هذا حتى يكون هذا أو لا يكون هذا حتى يكون هذا (وصفاه: القبلي، والملي). والنوع الثاني ما يسمى دوراً الدور الحكمي الفقهي المذكور في المسألة الشريعية (مسألة في الطلاق في المدرسة الشافعية). والنوع الثالث الدور الحسائي: وهو أن يقال لا يُعلم هذا حتى يُعلم هذا. فهذا هو الذي يطلب حله بحساب الجبر والمقابلة. ونُحْصِلُ من هذه المعاني الثلاثة إلى أن الدور والدوران يعني التحليل المنطقي العام الذي ينطبق على الوجود (العلية) وعلى الفقه (الحكم) وعلى الرياضيات (العلاقات) وخاصة أعماها (حساب الجبر).

(٨٨) طريقة تحديد العلية تقتضي إذا عملية السبر والتقسيم لتحديد العامل المؤثر، ويكون ذلك بدراسة ما يشبه جدول الحضور وجدول الغياب للعامل أو المتغير المؤثر. انظر: المصدر نفسه، ص ٣٥٢. ومن المفيد الإشارة إلى الأفعال العقلية الثلاثة التي تتظم بها التجربة بحسب ابن تيمية - النظر، الاعتبار، التدبر - بحيث يصبح الحدس (انفعال) تجربة (فعالاً)، وإذا قائلته من المحدثات إلى المجربات نقله من الانفعال إلى الفعل.

(٨٩) المصدر نفسه، ص ٩٣.

(٩٠) الاسم والمسمى العلميان من طبيعة واحدة وكلاهما وضعي؛ والأول وضعٌ للتسمية لا للمسمى كأن نسمي العلاقة بين الدائرة وقطرها r ؛ والثاني وضعٌ للمسمى: وهو هذه العلاقة بين الدائرة وقطرها: دائرة/قطرها. وهذه العلاقة وضعية بمعنى أنها إضافة ذهنية مقدرة بين أمرين ذهنيين، إذ لا وجود للدائرة ولا لقطرها، فكيف بالإضافة بينهما. ودائرة/قطرها هي المسمى وهي الاسم، أما π فهي تسمية يمكن أن تكون ما شئنا من الرموز: دائرة/قطرها هي الدال وهي للدلول، و π من جنس اسم التلم الذي يشير إليها أو العلاقة وهو تسمية وليس اسماً.

المجهول يُعلم بدليله، ودليله ما استلزمه. وكل ملزوم فإنه يصح الاستدلال به على لازمه. وحيث إذا كان للمطلوب ملزوم يعلم لزومه له استدل عليه به، وكفى ذلك؛ وإن لم يكن المستدل يعلم إلا ملزوم ملزومه، يحتاج إلى مقدمتين، وإن لم يعلم إلا ملزوم ملزوم ملزومه، احتاج إلى ثلاث وهلم جزئاً. وإذا كان كذلك فنقول: لا ننكر أن القياس يحصل به علم إذا كانت مواده يقينية. لكن نحن نبين أن العلم الحاصل به لا يُحتاج فيه إلى القياس المنطقي، بل يحصل بدون ذلك؛ فلا يكون شيء من العلم متوقفاً على هذا القياس^(٩١). ونبين أن المواد يقينية التي ذكرها لا يحصل بها علم بالأمر الوجودية^(٩٢). وهذا المنطق الذي اختزل في قاعدة واحدة هي قاعدة اللزوم: وهو قول نظار المسلمين: وجود الملزوم يقتضي وجود اللازم، وانتفاء اللازم يقتضي انتفاء الملزوم. بل هذا مع اختصاره فإنه يشمل جميع أنواع الأدلة سُميت براهين أو أقيسة أو غير ذلك. فإن كل ما يُستدل به على غيره، فإنه مستلزم له، فيلزم من تحقق الملزوم الذي هو الدليل، تحقق اللازم الذي هو المطلوب المدلول عليه. ويلزم من انتفاء اللازم الذي هو المدلول عليه انتفاء الملزوم الذي هو المدليل^(٩٣). يقتضي أن يقع التعامل مع علاقة اللزوم بين الدال والمدلول الرمزيين (الدلالة الأفقية بين الأسماء) كما وقع التعامل مع علاقة اللزوم بين الدال والمدلول الوجوديين (الدلالة الأفقية بين الأسماء والمسميات)، خصوصاً بعد تحقيق التطابق بين المادة (المسميات) والشكل (الأسماء)، بفضل ما وصفنا في ما تقدم.

٣ - مراقبة المطابقة بين ما تم تحصيله في تجربة المسميات وما تم تحصيله في تجربة الأسماء، أعني السعي الدائب إلى تحقيق شرط المعالجة المنطقية للمسميات التي هي مادية بفضل المعالجة المنطقية للأسماء التي هي صورية. ذلك أن استنتاج ما يحصل في المسميات مما يحصل في الأسماء لا يستمد شرعيته إلا من شرطه التجريبي المحقق للمطابقة بين الاسم والمسمى: فبل ولا علم بالحقائق الموجودة في الخارج على ما هي عليه إلا من جنس ما يحصل بقياس التمثيل. فلا يمكن قط أن يحصل بالقياس الشمولي المنطقي الذي يسمونه البرهاني، علم إلا وذلك يحصل بقياس التمثيل الذي يستعفونه. فإن ذلك القياس لا بد فيه من قضية كلية. والعلم بكون الكلية كلية لا

(٩١) ومعناه أن القياس صوري خالص حتى إذا وافقته التجربة. فهي لم توافق لصحته، بل لمطابقة مضمونه. والمطابقة مع المضمون تستدعي التجربة، ولا يُكتفى فيها بالصورة القياسية، وإن كانت الصورة مساعدة على هداية التجربة، إذا صاحبها الحدس.

(٩٢) وإذا فعلهم بين اثنين: إما يقيني ويكون عندئذ صورياً خالصاً، أو تحليلاً لا يتعلق إلا بالتقديرات والمفروضات الذهنية؛ وإما يتعلق بالوجودات، ويكون عندئذ ذا درجة من اليقين تقاس بحسب درجة المطابقة. وهذه تبقى دائماً قابلة للانتفاض في غير الأمور الشرعية، أي في الأمور الطبيعية، حيث لا معنى لكلي قبلي. أما في الشرعيات فالكلي القبلي ممكن، إذ هو من مجال الوضع والايان التعلق بحكم يريد الإنسان الإله طرؤة. المصدر نفسه، ص ٢٩٨ - ٢٩٩.

(٩٣) محاولة إرجاع جميع الأشكال المنطقية إلى علاقة أساسية واحدة هي علاقة اللزوم، ص ٢٩٤ - ٢٩٧ مع وضع القاعدة العامة التي لا تختلف في شيء عن محاولة رسل في كتابه: Bertrand Russell. *The Principles of Mathematics* (London: George Allen and Unwin, 1972), chap. 2, para. 13, pp. 11 - 12, and

ابن تيمية الحراني، الرد على المنطقيين، ص ٢٩٤.

يمكن الجزم به إلا مع الجزم بتماثل إزاده في القدر المشترك. وهذا يحصل بقياس التمثيل^(٩٤) (...). وأما بدون هذين [خبر المعصوم والقرآن الواضحين للأصول الكلية في السمعيات] فلا ينفع في الالهيات^(٩٥). ولا ينفع أيضاً في الطبيعيات منفعاً علميةً برهانيةً، وإنما يفيد قضايا عادية قد تنحرف فتكون من باب الأغلب^(٩٦). أما الرياضي المجرد عن المادة، كالحساب والهندسة، فهذا حق في نفسه. لكن ليس له معلوم في الخارج^(٩٧). وإنما هو تقدير عدد ومقدار في النفس. لكن ذلك يطابق أيّ معدود ومقدر في الخارج^(٩٨). والبرهان لا يقوم إلا على ما في النفس ولا يقوم على ما في الخارج. وأكثر ما تعبوا في الهندسة ليتوصلوا بذلك إلى علم الهيئة كصفة الأفلاك والكواكب ومقادير ذلك وحركاته. وهذا بعضه معلوم بالبرهان، وأكثره غير معلوم بالبرهان. وبينهم فيه من الاختلاف ما يطول وصفه^(٩٩).

٤ - وعلم المسائل الثلاث السابقة وشرائطها هو نظرية العلم البديل الذي استبدل الواقعية الفلسفية - التي ينسب إليها ابن تيمية علوم الفلاسفة والمتصوفة والتكلمة بما هي أساس الزندقة والسفسطة - بالاسمية التي تجعل التعايش بين الدين والعلم أمراً ممكناً: إذ إن الأول أساسه التسليم بالأصول لعصمة الخبير؛ والثاني أساسه وضع الأصول الاجتهادية للتعامل مع

(٩٤) علم ما في العين تمثيلي دائماً. لماذا؟ يعتمد ابن تيمية في دحض العلم البرهاني بالمعنى الفلسفي للكلمة على تناقض شرطه: فهو مشروط بوجود قضية كلية فيه (على الأقل واحدة). ولا يمكن هذه الكلية أن تكون قلبية إلا إذا كان العلم فَرَضِيًّا - فيصبح جدلاً، بمعنى أن التعميم الكلي مُسَلَّم من دون أن يكون ثابتاً - أو تحليلاً خالصاً، لا يتعلق بوجود خارجي. ويمكن لعلم ما في العين أن يكون كلياً، بالشمول لا بالتمثيل، في السمعيات لاستناد الأصل الكلي إلى التسليم الإيماني، بعصمة الرسول الخبير عن الأصل. لكن هذا العلم ذا الأصل الإيماني هو من جنس المواضع الجدلية. لذلك يمكن أن تصبح عبارة ابن تيمية «وهذا لا يحصل إلا بقياس التمثيل» في غياب الواقعية التي تضع أن الصور في الذهن هو عين الماهية في الموجود، والأمتنع المرور من الحد إلى المحدود. انظر: المصدر نفسه، ص ٣٠٣.

(٩٥) وإذا فاللهيات المستندة إلى العقل الطبيعي متمنعة، بحكم شروط المنطق نفسه: فإذا كان من شروط القياس شمولية إحدى مقدماته على الأقل، وكان الشمول يقتضي التقيدية - أعني التحقق منه بالنسبة إلى أشخاص النوع واحداً واحداً - فإن الكلية تصبح متمنعة، والاستدلال الميتافيزيقي مستحيلًا؛ وإذا فلا آلهيات إلا سمعية أساسها التسليم بالأصول التي تعتبر صادقة، بحكم التسليم بعصمة الخبير بها، أعني الرسول. (٩٦) ولهذه العلة كانت الحاجة ماسة إلى المراجعة المستمرة ما دام العلم الطبيعي يستند إلى العادات التي هي «على الأغلب» أو «تنحرف فتصبح على الأغلب»، أعني أنها ذات قوانين احتمالية، لا يصح فيها الاكتفاء بالاستدلال الصوري.

(٩٧) وإذا فابن تيمية يعلم أن الرياضي الذي يتمتع بالعلمية القاطعة ليس الرياضي ذا الموضوع الخارجي، بل هو الرياضي الخالص الصوري، لأن موضوعه هو عدد ومقدار في النفس، والبرهان لا يتعلق إلا بما في النفس لا بالمطابقة مع ما في الخارج، كما يتبين من الرياضيات التطبيقية التي أُخِذَ منها مثال الفلك. (٩٨) يبدو النص وكأنه مضطرب. لكن الجملة الموالية تستدرك لتبين أن المطابقة غير برهانية، لأن البرهان يتعلق بما هو مقدر في النفس لا بالمطابقة مع ما في الخارج؛ مما يعني أن الرياضيات التطبيقية من جنس العلوم التجريبية شكلاً. وقد تكون الجملة هكذا: «لكن ذلك [لا] يطابق أي معدود ومقدر في الخارج»، بسقوط «لاه» منها.

(٩٩) المصدر نفسه، ص ٢٩٩.

التجربة وصياغتها صياغة علمية نسبية، لا تدعى الإطلاق، فلا تصطدم بالدين.

ثامناً: مدار الإشكال في الفلسفة النظرية الواقعية

وهكذا إذاً يكون مدار الإشكال هو طبيعة هذين الوسيطين بين البعد النفسي الإدراكي من العلم (التصور والتصديق) والبعد اللغوي المنطقي منه (الحد والقياس). وهذان الوسيطان هما بُعْدَا الفعالية النظرية المحقَّقة لشروط المشاكلة بين تجربتنا عن الظاهرة التي هي موضوع علمنا، وبين المواضع التي نصوغها بها، بفضل ما لنا من تجربة رمزية هي الأسماء العلمية (التي هي غير أسماء اللغة الطبيعية، رغم المماثلة الوظيفية)، من دون الذهاب إلى حد اعتبار هذه المشاكلة مطابقة تماماً بين المعقول والموجود، تماماً ينتهي، في الأخير، إلى الواقعية التي قلبت العلاقة: فصار علمنا معياراً للموجود!

وإذاً، فإن ما حصل في الفلسفة الواقعية، وسعى ابن تيمية لتعريفه بإبراز ألياته، هو تحويل هذه المواضع إلى طبائع متجوهرة هي ماهيات الأشياء، تحويلاً صريحاً المنطق ميتافيزيقاً واقعيةً مفارقةً أو محايدةً، في حين أن هذه المواضع مجرد عبارة اصطلاحية عما حصل لنا من تجارب عن الأشياء. وهي دائماً تجارب دون الكليّة والإطلاق، إلا إذا اقتصر بحثنا في الأسماء دون المسئيات^(١٠٠). ولكن اذا انتهت النظرية الاسمية الى أن الحدود في اللغة العلمية تؤدي وظيفة الأسماء في اللغة الطبيعية^(١٠١)، وكانت الأقيسة في الأولى مؤديةً وظيفيةً الجمل في الثانية، ألا يصبح العلم فعاليةً لغويةً بالمعنى الاصطناعي للغة الصانعة للرمز والرموز معاً: الأولى هي الفعالية المنطقية الخالصة أو الرياضيات الخالصة؛ والثانية هي الفعالية المنطقية المطبقة أو الرياضيات المطبقة، وخلال هذا الصُّنْع المزدوج يقع تشاكل بين تجربتين، أولاهما هي تجربتنا عن الموضوع، والثانية هي تجربتنا عن الرمز؟

(١٠٠) وعندما نعامل هذه الأسماء العلمية معاملةً المسئيات، فنحن نفترض أن هذه المسئيات هي مدلول الأسماء لا غير وليس مزجتها. لذلك فإن الأسماء والمسئيات في العلم تعد شيئاً واحداً - وهي غير التسمية التي هي الرمز الذي يُوضع علامة دالة على والمسئيات - الأسماء - المدلولات. والاسم هو المسمى عند الأشاعرة بهذا المعنى: ففي العلم الإلهي الاسم هو المسمى، لأن الاسم ليس اللفظ - اللفظ هو التسمية - بل هو المدلول. والمدلول لا يكون غير المرجع إلا في البعد النفسي الإنساني. أما في العلم الإلهي أو الإنساني إذا كان علماً صادقاً، فالمدلول هو المرجع العلمي وهو معنى الدلالة المتواطئة: فمثلاً مدلول π هو نسبة محيط الدائرة إلى قطرها، وهذه النسبة اسم ومسمى. أما الرمز π فهو تسمية يمكن أن تكون ما شئت من الرموز: والاسم والمسمى هما أيضاً مواضع، إذ هما نسبة عقلية اخترعها الإنسان تماماً، كما اخترع الآله الموجودات بالأسماء، فتكون هي عين أسمائها. ولذلك فهي كلمات بالمصطلح الصوفي.

(١٠١) المصدر نفسه، ص ٦٢؛ والمقصود هو التسوية بين فائدة الحدود وفائدة الاسم. لكن الحد إذا تعددت فيه الألفاظ كان كعدد الأسماء سواء كانت مشتقة أو غير مشتقة.

فكيف نفهم، عندئذ، وجود الرياضيات الخالصة؟ هل هي مرتبطة دائماً بالرياضيات التطبيقية بالمعنى السابق وصفه؟ ما معنى وضع لغة صناعية لا تعبر عن موضوع مُعطى محدداً؟ إنها لغة تعبر عن موضوع ممكن، يكون تحدده هو درجات الإمكان فيه: أي إن هذه اللغة لغة مضاعفة، لغة موضوع وضعية، ولغة مابعد موضوع وضعية كذلك، جاعلة من الأولى مادة لها؛ مما يفيد بأن عدم التناقض، بما هو مبدأ لهذا العلم، ليس إلا حالة خاصة من المطابقة: إنه المطابقة بين الرموز حيث يكون أحدها موضوعاً، وآخر مابعد موضوع. ومعنى ذلك أن الفرق الوحيد بين الرياضي الخالص والرياضي التطبيقي هو طبيعة الموضوع الذي تقع معه المطابقة، أو عدم التناقض:

- فإذا سلّمنا بأن هذا الموضوع هو عَيْن مواضعنا، كان ذلك علماً رياضياً خالصاً: وعندئذ نقول إن موضوعه ليس خارجاً عنه.

- وإذا سلّمنا بأن هذا الموضوع متعالٍ عن مواضعنا، ومواضعنا تتغير للحاق به تغيراً لامتناهياً لكي تتمكن من إدراكه، كان ذلك علماً رياضياً مطبقاً: وعندئذ نقول إن موضوعه خارج عنه.

وسنختم هذا الفصل بفقرة من ابن خلدون لخص فيها الثورة الاسمية التي ننسبها إلى ابن تيمية خاصة، معتبرين أصلها متقدماً عليه في الكلام الأول، حيث يقول: «وإذا تأملت المنطق وجدته كله يدور على التركيب العقلي، وإثبات الكلّي الطبيعي في الخارج، لينطبق عليه الكلّي الذهني المنقسم إلى الكليات الخمس التي هي الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام. وهذا باطل عند المتكلمين. والكلّي الذاتي، عندهم، إنما هو اعتبار ذهني، ليس في الخارج ما يطابقه، أو هو حال عند من يقول بها [بالمعنى الذي لها عند بعض الأشاعرة وليس بمعناها عند أبي هاشم الجبائي]. فتبطل الكليات الخمس، والتعريف المبني عليها، والمقولات العشر. وببطل العرض الذاتي، فتبطل ببطلانه القضايا الضرورية الذاتية المشروطة في البرهان. وتبطل المواضع التي هي لباب كتاب الجدل وهي التي يؤخذ منها الوسط الجامع بين الطرفين في القياس. ولا يبقى إلا القياس الصوري، ومن التعريفات المساوي في الصادقية على أفراد المحمول لا يكون أعم منها فيدخل غيرها ولا أنخص فيخرج بعضها. وهو الذي يعتبر عنه النحاة بالجمع والمنع والمتكلمون بالطرذ والعكس. وتهدم أركان المنطق جملة»^(١٠٢).

إن هذا النص يكاد يكون أدقّ وصف لنقد ابن تيمية، أو بصورة أدق صياغة ابن تيمية الفلسفية لهذا الموقف الذي ينسبه ابن خلدون إلى المتكلمين المتقدمين على الغزالي: فنفي واقعية الكلّي (الكلّي الطبيعي)، ونفي أساسها الأنطولوجي (الذاتي)، وبطلان العلم الفلسفي (الكليات الخمس والتعريف والمقولات العشر والعرض الذاتي والقضايا الضرورية والبرهان)، والاقْتصار على المنطق الصوري تعريفاً وقياساً، كل ذلك شروط حققها ابن تيمية للوصول إلى الموقف الاسمي المطلق، إذ إن الذاتي أصبح مجرد اعتبار ذهني، والحدود مجرد

(١٠٢) ابن خلدون، المقدمة، الباب ٦، الفصل ٢٣: «علم المنطق»، ص ٩١٤ - ٩١٥.

أسماء مخترعة كونها مجرد اصطلاح ومواضعة متغيرة بحسب ما يلائم غاية العالم من علمه^(١٠٣).

فهل معنى ذلك أن العلم النظري - العلم الضروري الذي يعلم الوجود على ما هو عليه - انتهى، ما دام شرطه قد زال، أعني الذاتي والضروري؟ أم أن نظرية جديدة في العلم النظري ستشغل حيز النظرية الواقعية، دون مزاعمها الأنطولوجية؟ فيصبح العلم منظومة رمزية اصطلاحية يتواضع عليها العلماء للدلالة على ما حصلوه من خبرة عن موضوع معين، وتكون هذه المنظومة مفتوحة دائماً وقابلة للتغير والتطور، ليس فقط بمعنى التغير الناتج من الإضافة إلى ذات العالم؛ بل بما كان ذلك من خصائصها الدائمة، سعياً من العلم إلى ملاءمة الرموز مع الرموز منطقياً، والرموز مع الرموز تقنياً، وبحكم تاريخ هاتين التجريبتين حول الرموز والرموز؟ ذلك ما نحاول دراسته في الفصل الأول من القسم الثالث الأخير، المخصص للوجه الموجب من الإصلاح في وجهيه النظري (ابن تيمية)، والعملية (ابن خلدون).

(١٠٣) ابن تيمية الحراني، المصدر نفسه: «إذ مضمون هذا كله [حصر مكونات الماهية] أن يأتي شخص إلى صفات متماثلة في الخارج، فيُدعى أن الماهية التي اخترعها في نفسه هي هذه الصفة دون هذه. فإن جعل هذا مطابقاً للأمر في نفسه - وهذا قولهم - كان مبطلاً. وإن قال هذا اصطلاح اصطلاحته، قوبل بإصطلاح آخره، (ص ٦٨). والطابع الوضعي في هذه الحالة يستند إلى نفي الذاتي سلباً، وإلى التصور الوضعي للعلم ثانياً؛ فالحد اسم وضعي مثل جميع الرموز. لذلك فلا عجب إذا قاس ابن تيمية هذا الاسم المخترع على اللفظ في اللغة الطبيعية، وعلى الخط في الكتابة؛ فجميعها موضوعات تحكّمية، بمعنى أنها ليس لها من ذاتها ما يجعلها تكون ما هي عدا وظيفتها الدريعية، أعني أداءها وظيفة الإفادة العلمية.

الفصل الرابع

من واقعية السياسي والتاريخي إلى ذريعتهما أو من عبادة الشريعة إلى السيادة عليها

(وإذا كانت كل حقيقة مُتَفَقِّلةً طبيعية يصلح أن يُبحث عما يُفرض لها من العوارض لذاتها، وجب أن يكون باعتبار كل مفهوم وحقيقة علم من العلوم يخضه. لكن الحكماء لعلهم إنما لاحظوا في ذلك العناية بالثمرات. وهذا إنما ثمرته في الأخبار فقط، كما رأيت. وإن كانت مسألته في ذاتها وفي اختصاصها شريفةً. لكن ثمرته تصحيح الأخبار، وهي ضعيفة. فلهذا هجره)^(١).

حدّدتنا، في غاية الفصل الثاني، طبيعة العلاقة بين علمتي السياسة والتاريخ، وبين موضوعيهما (السياسي والتاريخي)، فيبينا أن النظر العملي بما هو علم الفعلية المنتجة للنماذج الرمزية العملية هو علمُ العاملية أو السياسيات، وهو التاريخ إذا جعل من هذه الفعلية موضوعاً له. وذلك لأن السياسي هو هذه الفعلية بما هي عاملة أو منتجة للقيم، والتاريخي هو بما هي ناظرة لإنتاجها. لكن ذلك لم يبرز بوضوح لوجود عائق الواقعية العملية الذي جعل السياسي، بصورة عامة، ينحصر في الخصائص الأكسيولوجية لموضوعاته الأولى (أنظمة دستورية، سلم قيم، آراء أهل مدينة بعينها)، والتاريخي بصورة عامة ينحصر في الخصائص الأسطورية لموضوعاته الأولى (روايات عفوية بالخبر الطبيعي واللغة الطبيعية عن ماضي معين مُشبع خرافات بعينها). وعلينا الآن أن ندرس طبيعة الانقلاب الذي حصل، فنقلنا من الواقعية في السياسي والخلقي أو الانساني^(٢) إلى الذريعية فيهما معاً، وعلاقة ذلك بالنقلة

(١) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، العبر وديوان المتبدأ والخبر في أيام العرب والمعجم والبربر ومن عاصروهم من ذوي السلطان الأكبر: مقدمة ابن خلدون، ج٧، ص٣ (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٦٧)، الكتاب الأول، «في طبيعة العمران في الخليفة»، ص ٦٣.

(٢) نستعمل مصطلح الخلقي بمعنى الظواهر الإنسانية في المجتمع، أي ما يفاد بمصطلح العلوم الخلقية أو العلوم الروحية أو العلوم الإنسانية بالمقابل مع العلوم الطبيعية. ولا نعني به علم الأخلاق بما هو علم أكسيولوجي. والظواهر الإنسانية الخلقية هي جملة الإضافات الإنسانية للوجود الطبيعي الخارجي والداخلي: إنها إذا مضمون الظواهر الإنسانية التاريخية والحضارية المادي منها والرمزي.

الأكسيولوجية من الواقعية إلى الذرية أو من الموقف الواقعي إلى الموقف الاسمي، أعني من عبادة الشريعة إلى السيادة عليها كهدف للفعالية العملية عملاً وتنظيراً.

ولما كان العائق الحائل دون إدراك هذه الطبيعة الواحدة للسياسي والتاريخي في وجهها العامل والتاظر هو، في جوهره، ما منع الفعالية العملية من إدراك الطبيعة الناضرة لعلم العمل^(٣)، ومن ثم الطبيعة الحقيقية للسياسي، فإن البحث في مسألة علم السياسة يتقدم على البحث في مسألة علم التاريخ عند التشخيص، وينعكس الأمر عند العلاج. ومعنى ذلك أننا نعالج مسألة الثقل من الواقعية إلى الذرية في علم السياسة مُرجعين إدراك ذلك إلى المسألة نفسها في علم التاريخ. وإذا فهذا الفصل يتألف من مستويين:

- الأول، يتعلق بالسياسي وعلمه، بما هما بؤرة الإشكال الواقعي؛

- الثاني، يتعلّق بالتاريخي وعلمه، بما هما موطن الحل الاسمي.

الأول يتمّ الفلسفة وعلم العمل اليونانيين والفلسفة وعلم العمل العربيين؛ والثاني يخص الإصلاح الخلدوني أساساً (وإصلاح ابن تيمية من بعض الوجوه)^(٤)؛ بحيث يصلح

(٣) وذلك بالمقابل مع الطبيعة العاملة للنظر: ففي حالة الرياضيات والمنطق منعت الواقعية من إدراك البعد العامل من النظر، لظنها أن موضوع النظر معطى طبيعي، وليس من صنع النظر. وفي حالة السياسات والتاريخ تمتع الواقعية من إدراك البعد الناظر من علم العمل لظنها أن المعمول عديم الاستقلال عن النظر، كونه معمولاً. وإذا، فما حصل في الاسمية العملية يبدو مقابلاً لما حصل في الاسمية النظرية. هذه أثبتت أن المنظور ليس طبيعة مُعطاة بل هو من صنع الناظرين. وتلك أثبتت أن علم المعمول ليس هو الصانع للمعمول، لكون المعمول - رغم كونه معمولاً - أمراً معطى ذا وجود موضوعي. والحاصل أن كلا الموضوعين وُضِيان، رغم كونهما لهما الموضوعية التي تمتع رُدّها إلى مجرد مفهومها المنظور، وبذلك تبقى الموضوعية من دون الواقعية، وهو المطلوب في كلتا الحالتين. معلوم النظر ليس طبيعياً بل هو وُضِي. وعلم العمل، رغم وُضِيته موضوعه، ليس هو الصانع لموضوعه الوُضِي، بل علاقته به كعلاقة علم النظر بموضوعه: موضوعهما وُضِي، لكن وُضِيه غير علمه، بل هو متقدّم عليه. والواضع للموضوع غير العالم في مسألة العمل، وهو كذلك غير العالم في حالة النظر، بل هو في الحالة الثانية «الجماعة العلمية» إن صُغّ التعبير، وهو في الحالة الأولى «الجماعة العملية»، أعني المؤسستين الرمزيين التفتين المحدثين للمعلومات والمعاملات تحديداً تاريخياً مضموناً وشكلاً. وقد خصصت المقدمة للجماعة العلمية الجزء الأهم من البابين الخامس والسادس، وللجماعة العملية الجزء الأهم من البابين الثاني والثالث من المقدمة. أما الرابع فهو خاص بالشروط الوسيطة الرابطة بين الجماعتين، أعني العمران الحضري؛ وأما الأول فيتعلق بالشروط المادية (الجغرافية المناخية الاقتصادية) والرمزية الأولية (المعرفة السحرية والكهانة والنبوة) المشروطة، قبل كل شيء سواها، في وجود العمران بشكليه البدوي المُصدّد للدولة والحضري الناتج منها؛ بحيث تكون تكوينية العمراني والسياسي والنظري والعملية التاريخية تكوينية واحدة، وهي موضوع علم العمران البشري والاجتماع الإنساني، بما هو العلم الشارط لعلم التاريخ والشروط به.

(٤) وطبعاً فالمستوى الأول لا يخرج عن اهتمام ابن خلدون. لكن اهتمامه به سالب، كونه يتعلق بنقد نظرية السياسي وعلمه عند الفلاسفة بمناسبة إصلاح نظرية التاريخي وعلمه. ولنشرح المقصود. فبالنسبة إلى =

فكيف يمكن أن نحدد طبيعة الشيء الذي نطلق عليه اسم السياسي والذي هو الموضوع المعلوم في العلم العملي، خلال المرحلة التي نحاول تحديد خصائصها الإبيستيمولوجية، أعني مرحلة التجاوز الفلسفي والعملي في عهدي الوصل والفصل من الفلسفة العربية، بالمقارنة مع خصائصهما في الفلسفة اليونانية؟ وكيف يمكن أن نفهم شروط هذا التجاوز من خلال ما طرأ في ممارسة علم العمل ومقدمه التأسيسي الفلسفي، فنقل السياسة من الطبيعية الواقعية بضربها الأفلاطوني والأرسطي (بما هما حدًا الأفلاطونية المحدثة)، كما سنصفها، إلى الوضعية الذرية التي توسطت بضربها^(٥) بين

= الفلاسفة، السياسي وعلمه يتعلقان بما ليس تاريخياً في الإنسانيات، لأن التاريخي من الواردات التي لا تقبل العلم؛ وهي موضوع سلكة فنية هي الفكر أو التعاطي مع الواردات (أبو نصر محمد بن محمد الفارابي، تحصيل السعادة، حققه وقدم له جعفر آل ياسين (بيروت: دار الأندلس، ١٩٨١)، ص ٧٠ وما بعدها). وإذا، فهما أمران مختلفان، رغم أن السياسي يشمل كل ما يقبل العلم من الإنسانيات، أعني موضوع العلوم العملية (السياسة بمعنى علم أنظمة الحكم، والأخلاق والاقتصاد المنزلي). لكن إذا أصبح التاريخي قابلاً للعلم وهو عين العمراني بما هو صائر في الزمان، يصبح التاريخي جامعاً لما كان يُعَدُّ مادةً للسياسي، ولكن بمعنى لا يستثني الواردات، بل لعله لا يعترف بغيرها^١ والسياسي (أي العلوم العملية أو ما أصبح علماً للعمران البشري)، بما هو قد صار تاريخياً، هو الفعالية المنتجة لموضوعه، أعني العمران بما هو موضوع علم جديد، هو علم العمران ذو الأداة التاريخية، تماماً كما أصبحت الرياضيات الفعالية المنتجة لموضوعها الذي هو الطبيعة بما هو موضوع علم جديد هو علم الطبيعة ذو الأداة التجريبية. أما السياسة بمعنى علم الأنظمة السياسية والدستورية وفتيات الحكم، فهي جزء من السياسة بمعناها الأول، أعني من علم العمران، مثلما أن الرياضة بمعنى علم الأنظمة الرمزية والتمودجية وفتيات التعبير عن الظواهر هي جزء من الرياضيات بمعناها الأول، أعني من علم الطبيعة. السياسة كفن منفصل، والرياضة كفن منفصل، جزآن من علم أوسع منهما: الأول هو علم الظواهر الخارجية بما هي معتبرة ثابتة غير تاريخية (علم البنى العامة للوجود)؛ والثاني هو علم الظواهر الخارجية بما هي معتبرة متغيرة تاريخية (علم صيرورات البنى العامة للوجود).

(٥) ما هما ضربا الوضعية الذرية؟ إنهما الوضعية الإلهية حيث تتعدم القيم الذاتية للأشياء ليحل محلها الحكم التقوي لإرادة الإلهية المشروعة (مسألة الخلاف حول التحسين والتقيح العقليين بين الأشاعرة والمعتزلة غير الأشعرية). وهو معنى التوقيف الشرعي والبراءة الأصلية للأشياء قبل التكيف الشرعي لها. وينتو ذلك الوضعية الذرية الإنسانية، حيث يُنسب إلى الإنسان الدور نفسه، فتُعدُّ تعبيراته للأشياء مجردة تحكم محض، علته، في الأغلب، إرادة الأقوياء. وهذا هو رأي ابن خلدون كما نتبينه في الدراسة. وليس معنى ذلك أن هذا التحكم لا يقبل العلم: مضمونه (كون كذا كذا) هو الذي يُعَدُّ لامتناهياً، وغير موضوع العلم. أما آلياته فهي معلومة، إنها آليات فرض إرادة القوى وآليات تقليد المطلوب للبالغ (ابن خلدون، المصدر نفسه، الباب ٣، الفصول ٥، ٢٦ و ٥٢ و الباب ٢، الفصلان ٢٣ و ٢٤)؛ وهي آليات التاريخي عامة؛ لأن التاريخي هو حصيلته هذه التحكمات المحكومة بقانون التغالِب بين القوى في المجتمع الإنساني، وهو تغالب قابل للحصر القانوني، مثل الظواهر الطبيعية.

سياسي أدائه المدني النفسي^(٦) والاقتصادي المنزلي^(٧)، إلى سياسي أدائه الاجتماعي السياسي^(٨) والاقتصاد السياسي^(٩)، وذلك من دون فصل بين العملي والنظري من حيث

(٦) النموذج النفسي لمكونات المدينة (أي المجتمع بالمصطلح الفلسفي الواقعي) ومكونات صورته أو الدولة: الطبقات الثلاث (التي يتألف منها المجتمع) الموازية لقوى النفس الثلاث (الناطقة والغضبية والشهوانية أو الشوقية)، أفلاطون، جمهورية أفلاطون، (من III 415 أ إلى نهاية المقالة الثالثة: «التوازي بين ملكات النفس وأصناف الأمزجة وطبقات المجتمع وعلم النفس الفردي والجماعي»، و VII 544 ج) وأرسطو: أخلاق نيقوماخوس، I. 13. 1102. 5 أ - 1103. 10 أ وخاصة السياسة، I. 4. 1290 IV. 25 ب - 1291 أ 40: حيث تتم المقارنة بين وظائف المجتمع والأعضاء التي يتألف منها الحيوان وتصنيف الدساتير، مثل تصنيف الحيوانات بتوالي هذه الأعضاء الضرورية الممكنة مع المقارنة بالنفس. من هنا منهجية التاريخ الطبيعي (وأعضاء المجتمع هنا هي الفئات الضرورية التي يتألف منها المجتمع). والفرق الوحيد بين الفيلسوفين هو في معيارية النموذج في حالة أفلاطون وضرورة تعبير الموجود بحكمه، وعدم معيارية النموذج في حالة أرسطو والقبول بالموجود. ولكن كلاهما يرى أن السياسي ليس وليد التاريخ الذي جعله يكون ما كان، بل هو وليد طبائع الخلق والمدني، الناتجة ثبات الأنواع في التاريخ الطبيعي (السوسطاتي) كذلك يستعمل نموذج تصنيف الحيوانات).

(٧) الاقتصادي المنزلي وبه يبدأ أرسطو كتاب السياسة، مباشرة بعد تحديد الطابع الطبيعي للوجود السياسي للانسان (بداية من I. 3. 1253 ب 1 إلى نهاية المقالة الأولى)، وكذلك أفلاطون نظرية التعاون. ولكن، في هذه الحالة كذلك، تقدم الدولة على مكوناتها يجعل النموذج الأفلاطوني ينتهي إلى ضرورة إزالة المنزل (وشروطه الزوجة والملكية الخصوصيتان)، وكذلك النفس ليكون المنزل والنفس هما الدولة حيث تتم المطابقة بين النموذج والموضوع التمتدج له: الدولة هي التي تصبح نفساً (طبقاتها كملكات النفس) ومنزلاً (تعاونها كتعاون المنزل). وكلاهما يعتبر المجتمع على نموذج المنزل، أعني التعاون الذي هو طبيعي؛ ولكن أحدهما ينفي استقلال الوسائط لتحقيق الوحدة المطلقة، والثاني يحافظ عليها حفاظاً على الوحدة العضوية للدولة.

(٨) وهذا هو المقابل المطلق للنموذج النفسي المذكور في التعليق السادس (ويبدو أفلاطون، في محاولته لتحديد مفهوم العدالة، مقدماً الاجتماعي والسياسي على النفسي والطبيعي؛ لكن التقديم ليس إلا للتكبير كما تفعل بالجهر، وليس بمعنى أن النفس تستمد بنتها من الاجتماعي والسياسي؛ إذ حتى العالم، فإنه عنده خاضع لبنية نفس العالم التي لها عين بنية نفس الانسان! كما إن تعدد الفئات وتجاوز الثلاثة عند أرسطو في المرجع المشار إليه، ليس إلا من جنس تعدد ملكات النفس أو أعضاء الحيوان الضرورية، كما قال هو نفسه، وليس دالاً على التخلص من النموذج النفسي. والعلة واضحة في الحالتين، إذ لا بد من أن يكون النموذج مستمداً من الطبيعة عندهما لعدم اعترافهما بكون السياسي والاجتماعي حصيلة تاريخية غير مسبقة بشكل تقتضيه الطبيعة، حتى وإن كانت تنتهي إلى ما يشبه الشكل الطبيعي الذي يفسر بالتراجع على أنه كان الغاية قبل حصوله واليه كان المال!)، لأنه يعتبر الاجتماعي التاريخي متقدماً على النفسي ومحدداً أشكاله، عوض أن يكون محدداً به.

(٩) وهذا هو المقابل المطلق لنموذج الاقتصادي المنزلي المذكور في التعليق السابع. فمسمى أفلاطون إلى جعل المجتمع بكامله منزلاً: الملكية الجماعية وتوزيع العمل بإطلاق في أسرة واحدة هي المدينة، أفلاطون، جمهورية أفلاطون، V. 462 ب، أو مسمى أرسطو للحفاظ على المنزل، واعتبار المجتمع منزل المنازل لا يثيران من الأمر شيئاً، إذ إن الاقتصاد يعتبر من حيث وظيفته التعاونية، خاصة والخلاف هو حول أيهما أفضل لتحقيق غايات التعاون. أما الاقتصاد السياسي فإنه لا يعتبر التعاون غاية طبيعية للاقتصاد، بل التعاون ليس إلا مجرد وسيلة للانتاج بلدي أن سد الحاجات التعاونية ليس هو المحدد للانتاج والقيم، بل العكس. فالتعاون وسيلة لاستغلال الأقوى للأضعف ومعونة الأضعف للأقوى! (بخلاف الأسرة، حيث يكون الأقوى في خدمة الأضعف). وبهذا=

ويقتضي تحديد ما طرأ أن ندرس المقابلة بين الواقعية والذريعية السياسيتين، ومن ثم الفرق بين الطبيعة الطبيعية والطبيعة الوضعية للسياسي، نستخرج منطق الاكتشاف السياسي في كل منهما، والمراحل الوسيطة الواجبة حتى تتم النقلة من الأولى (الواقعية السياسية) إلى الثانية (الذريعية السياسية)، وهي مراحل حدثت خلال العصر العربي من علم العمل السياسي وما بعده، وخاصة قبل الانفجار تأسيساً، وبعده تحقيقاً^(١١).

أولاً: الواقعية العملية عند أفلاطون وأرسطو

لقد حكم تحديد الفكر اليوناني (كما برز في فلسفته الكبيرين) لطبيعة السياسي المجال الذي جعل هذا التحديد يكون جواباً عن سؤال واحد ذي وجهين: أكسيولوجي، وهو السؤال عن طبيعة العلاقة بين السياسي والحلقي الإنساني ببعديه الصوري والمادي، وابتستولوجي وهو السؤال عن طبيعة العلاقة بين السياسي والعلمي ببعديه العقلي والحسني، وذلك على الأقل في أكثر الفلاسفات تمثيلاً لهذا الفكر، أعني حُدَي الأفلاطونية المحدثة اللذين تراوح بينهما الفكر الفلسفي العربي، برصفتها غابتين سعى إلى إدراكهما، كما وصفنا في القسم الأول. وقد تعرّن الجواب الأفلاطوني والأرسطي على هذا السؤال تعيناً جعله يكون واقعياً وجواباً، إما بمعنى واقعية القيم المفارقة، أو بمعنى واقعية القيم المحايثة، وذلك بحكم طبيعة الموضوع الذي حُدّد السياسي بالإضافة إليه: أعني الموضوع الحلقي الإنساني بما هو ظاهرة طبيعية لاتاريخية.

ورغم أن الواقعية القيمية المفارقة تبدو، بالإضافة إلى السياسي، مغايرة تمام المغايرة

=المعنى فالاقتصاد السياسي هو الذي يحدد شكل الاقتصاد المنزلي الذي يكون عيودياً (كالذي درسه أرسطو) أو تعاونياً كالذي قد ينتهي إليه في الغاية. فلا شيء يثبت أن الاجتماع هو من أجل التعاون على سد الحاجات فلعله من أجل التعاون على تكوين الثروات، ومن ثم على منع سد الحاجات. إلا على الأقوياء، اذا سلمنا بأن علة الاجتماع التعاون. والغالب أنه غير معلول به، لأنه لو كان معلولاً به لحصل غيره الذي هو أفضل منه، أعني عدم الاجتماع المُعني عن الحاجة إلى الاتساق، وإلى الزواحة. لكن الاجتماع يشمل غير الإنسان، وهو إذا غير معلول بخاصة إنسانية هي التعاون المقصود: لذلك يعتبره ابن خلدون محتاجاً إلى الارغام عليه. وما كان الأمر يكون كذلك لو كان طبيعياً بالمعنى الذي يعنيه الفلاسفة (انظر التحليلات اللاحقة في الفصل السادس).

(١٠) عدم الفصل بين النظري والعملية من حيث العلمية؛ فكلاهما، اذا كانا علماً، لا بد وأن يكونا نموذجاً نظرياً خاضعاً للامتحان التجريبي (الأول)، والتاريخي (الثاني): والأفهم مجرد تخمينات لا علمية فيها. (١١) وذلك لأن مناقشة النظريات الفلسفية ومحاولة تحقيقها قد تمتا بداية من الرابع، وفشلنا في الخامس، وانتهتا بانتهاء القول بهما بعد هذا الفصل. ولعل ذلك هو السر في غياب الفلسفة العملية في: ابن خلدون، المقدمة، الباب ٦.

للواقعية القيمية المحايثة (التقابل بين أفلاطون وأرسطو في طبيعة السياسي)، فإن مجال تحديد السياسي بالإضافة إلى الخُلقي يبقى واحداً، عند أفلاطون وأرسطو، فكلاهما يحدده بما ينسبه إليه من حضور في الخُلقي؛ ومن ثم فهما يعترفان بالسياسي بالواقعية، أعني بالوجود والقيام الذاتي المتجاوز للتراكم التاريخي بل والمتعالي عليه. فسواء اعتبره أفلاطون من حيث دوره في بنية مُثُل القيم (السياسي المثالي بالإضافة إلى القيم بما هي قيم الخُلقي المفارقة)^(١٢)، أو من حيث دوره في بنية المظاهر الخلقية الحادثة فعلاً في التاريخ (السياسي الوسيط بالإضافة إلى الظواهرات التي على علم السياسة، بما هو فن، إنقاذها في فهمه المظاهر الحاصلة من الخُلقي)^(١٣)، فإنه يبقى دائماً ذا وجود واقعي لا يُرَدُّ إلى مجرد اختراع إنساني يفعله عوض الانفعال به. وهو إذاً موجود خارج الذهن الإنساني، إما بإطلاق (السياسي المثالي)، أو بالإضافة إلى المادة الخلقية (السياسي الوسيط). إنه إذاً فاعل في الذهن من خارج، مثل أي موجود طبيعي ذي قيام ذاتي.

وإذا كان أرسطو ينفي النوع الأول من السياسي لِنفيه القيم المفارقة، فهو يسلم بالتنوع الثاني (الذي هو الوحيد عنده) ويعتبره موجوداً بالقوة في الموجود الخُلقي الطبيعي (أي الإنسان مدني بالطبع)، كونه البنية المجردة لصورته المادية^(١٤). وإذا فالفرق الوحيد بين أفلاطون وأرسطو، في المسألة السياسية لا يتعلق بواقعية السياسي، بل بنوع علاقته بالخُلقي: هل هو بنية صورته المحددة لمثاله المفارق، أم هو بنية مادته المحددة لصورته المحايثة (علماً أن الصورة والمادة كل منهما أمر واقعي قائم بالذات، وليس للذهن الإنساني أي دور في وجوده - حاشا علمه التقبلي - لأنه ليس أمراً مخترعاً أو وضعياً)، وذلك هو المعنى الحقيقي للواقعية الخلقية التي يشترك فيها الفيلسوفان^(١٥).

(١٢) وهو مدلول الجمهورية وضرورة الخروج من الكهف والعودة إليه لسياسة المدينة: أفلاطون، المصدر نفسه، VII. 520 ب وما بعدها.

(١٣) وهو مدلول التواميس، بما هي محاولة للاقتراب من الواقع السياسي، وتنظيم الحياة الاجتماعية والسياسية، باعتبار الحاصل أو ما يقرب منه قدر الإمكان: التواميس، المقالة الخامسة، ص 739 أ وما بعدها.

(١٤) أرسطو، السياسة، I. 2. 1253. أ 2 - 17.

(١٥) لذلك فهما يعتبران الخُلقي متقدماً على السياسي، بل هو شرطه، بل إن السياسي وسيلة إليه، وذلك بمعنى السياسي، وليس نتيجة تابعة للسياسي:

١ - الوجود الاجتماعي وسيلة لتحقيق شروط الحياة الخلقية، أي تحقيق الإنسان ذاتاً وغياباً (أعماله الخاصة) والسعادة والعدالة والحرية (أرسطو: أخلاق نيقوماخوس، 1094 أ 1 - 10، و السياسة، I. 2. 1253. أ 35). والفضيلة أو الغاية والفضيلة والعدالة بالنسبة إلى الإنسان (الجماعة، خاصة، حتى وإن كان على حساب الفرد بخلاف أرسطو): وهذا هو معنى وجوب التضحية (من أجل الجماعة) المطلوبة من الفيلسوف وحرس الدولة والمصلحة العامة عامة (أفلاطون).

٢ - سلط الدولة الساعية إلى تحقيق ذلك، وتنظيم المجتمع بصورة تجعله يحقق ذلك بتنظيم التربية والسلطة والحياة الاقتصادية والخلقية.

ويمكن أن نبرز ذلك بوضوح تام من خلال تحديدهما دور علم السياسة الخالص (نظرية الدولة ومؤسساتها ووظائفها) وعلم السياسة المطبق (وصف النظم الموجودة في التاريخ اليوناني)، كون ذلك يجمع بين بعدي المسألة، الأكسيولوجي (العلاقة بالخلقى ببعديه صورة ومادة) والإيستمولوجي (العلاقة بالعلمي ببعديه العقلي والحسي) عند كلا الفيلسوفين. فأفلاطون لا يعتبر الحاصل من الظواهر الخلقية موضوعاً لعلم السياسة، حتى ولو انتسب هذا الحاصل إلى أكثر الظواهر الخلقية انتظاماً، كما في النظم الدستورية والعادات الخلقية^(١٦). وذلك لسببين: أولهما لأن الحاصل من الظواهر الخلقية لا يُطابق حقيقتها التي لا يدركها إلا العقل، أعني السياسي المثالي؛ والثاني لأن تمام الحاصل من السياسي في التاريخ - أي ما ندركه بالملاحظة التاريخية للسياسي - مهما كان منتظماً فهو دائماً دون المعقول السياسي المثالي. والنسبة بينهما كالنسبة بين معقول الخلقى وتحقيقه في إحدى المدن التاريخية، بحيث إن الظواهر الدستورية التاريخية، مثلاً، رغم ما تتسم به من انتظام في المدن اليونانية، تبقى دائماً دون حقيقة تتجاوزها هي المعقول السياسي المطلق التمام والانتظام، والذي هو جوهرها الحقيقي الذي لا يمكن أن يُستمد من ملاحظة الحاصل من السياسي في التاريخ، حتى وإن سلّمنا بأن وظيفة علم السياسة التطبيقي قد تكون إنقاذ الظواهر في السياسي الحاصل وتفسيرها^(١٧).

أما أرسطو فإنه، رغم موافقته على الوجود الموضوعي للسياسي وقيامه الذاتي (مع فارق اعتباره بنية لمادة صورة الوجود الخلقى عوضاً من اعتبار أفلاطون له بنية لمثال صورته)، فإنه يمتدّ الحاصل من الظواهر الخلقية الموضوع الحقيقي لعلم السياسة التطبيقي، خصوصاً إذا تميز هذا الحاصل بالانتظام والتمام، كما هو الشأن بالنسبة إلى الدساتير الحاصلة^(١٨). ومعنى ذلك أن النظريات السياسية المستمدة من ملاحظة الحاصل من الظواهر الخلقية ليست

(١٦) كما يبدو ذلك من خلال الوصف الوارد في المقتاتين VIII و IX من: جمهورية أفلاطون، حيث إن الوضعيات الموصوفة والمعتبرة مرضية كلها وضعيات حاصلة فعلاً، ولكنها لا تُعد من موضوعات السياسة إلا بمعنى كون المرض من موضوعات الطب بالقصد الثاني لأن موضوعه بالقصد الأول هو الصحة. والقياس بالطلب هو علة التحديد الخاطئ لطبيعة السياسي: فإذا كان الحاصل من السياسي مرضياً (المصدر نفسه، المقتاتين VIII و IX) بالمقارنة مع الواجب، فكانتاً جعلنا من الصحة أمراً واجباً غير حاصل واعتبرنا جميع الحالات الصحية الحاصلة بالقياس إليه حالات مرضية ما دام لا واحد منها خالياً من بعض العيوب.

(١٧) كما هو الشأن في المقتاتين VIII و IX من: المصدر نفسه فهاتان المقتاتان، لو نُزِعَ عنهما الطابع المعياري ولم تختبر ما تصفانه مرضياً، لكانتا من أعمق الدراسات الاجتماعية والنفسية لآليات السياسة والاجتماع النفسية والاقتصادية حيث تُستعمل مفهومات قريبة من الصراع الطبقي وعلم النفس الاجتماعي لتحليل الظواهر السياسية والاجتماعية. لكن ذلك لا يُعد من علم السياسة بما هو علم معياري محدد لما يجب أن تكون عليه المدينة.

(١٨) أرسطو، أخلاق نيقوماخوس، X. 1180. ب 28 - 1181. ب 23.

مجرد تقنيات وحيل لإنقاذ هذه الظواهر بالقياس إلى علم سياسي موضوعه السياسي المثالي، بل هي عين الحقيقة بالنسبة إليها. وليست الظواهر السياسية الخالصة، فضلاً عن التطبيقية، إلا الخصائص المجردة من الظواهر الخلقية الحاصلة فعلاً، إذا أردنا أن يكون لها وجود فعلي، وإلا فهي مجرد تصورات ذهنية وهمية لا وجود لها ولا قيام لها بذاتها. وكونها تلك الخصائص غير المفارقة هو قيامها الفعلي، وتفرقتها بالعقل - المفارقة المنطقية - عن موضوعها الذي تقوم به، هو الذي بالإضافة إليه تُعتبر بالقوة مفارقة: كونها مفارقة هو الذي هو بالقوة وليس كونها ذات وجود ذاتي.

وإذاً فالخاصل من الظواهر الخلقية هو موضوع علم السياسة التطبيقي لما فيها من انتظام، حتى وإن سلمنا بتفاضل بعضها عن بعض، إذ إن انتظام الظواهر السياسية لدى الشعوب المتحضرة (الديستاتير اليونانية) أتم من الظواهر السياسية عند الشعوب البربرية (وتلك هي علة المقابلة بين العالمين المتحضر والبربري الموازية للمقابلة الأفلاطونية بين المدائن الفاضلة والمدائن غير الفاضلة)^(١٩). لكن ما هو سياسي في الظواهر الخلقية - أعني بنية مادتها بما هي شروط استعدادها لتقبل صورتها وكونها بخصائص معينة تجعلها مؤهلة لصورة معينة - لا يمكن أن يكون وحده موضوعاً لعلمها، لأن الشروط المادية لقيام القيم الخلقية غير كافية. لذلك لا يكفي، في علم السياسة التطبيقي - علم التنظيم السياسي لأمة من الأمم الموجودة فعلاً في التاريخ - وضع النظريات السياسية العامة ليكون هذا العلم علمياً، بل لا بد من الاستناد إلى الملاحظة، حتى تكون هذه النظريات علماً للخصائص السياسية الحقيقية للظواهر الخلقية العينية، وذلك لعتين:

١ - لأن ما هو سياسي في الخلق ليس سياسياً عاماً بل هو مقيّد ببعض الخصائص المحددة التي لا بد من أن يضبطها عالم السياسة، ليمكن من تعيين القوانين السياسية العامة تعيناً يجعلها قابلةً للانطباق على هذه الحالة الخاصة، بحيث لا بد لها من استمداد القيم المعيّنة من الملاحظة^(٢٠).

(١٩) التقطيع بين المدينة الفاضلة أو الدولة المثال التي من جنس الجمهورية وجميع المدن الحاصلة في التاريخ لا نظير لها عند أرسطو. ولكن لأرسطو قطعة في العمل من جنس القطيعة التي عنده في النظر: فالمقابلة بين ما فوق القمر وما دونه في الطبيعة والعلوم النظرية لها ما يمثّلها في السياسة والعلوم العملية، وهي المقابلة بين السياسي (أي بمعنى المدني) ذي الشكل الدستوري السليم (الملكية والأرستقراطية والجمهورية) والسياسي (أي بمعنى المدني) ذي الشكل الدستوري غير السليم أو المنحرف عن الثلاثة الأولى (الاستبدادية، الألغاركية والديمقراطية). (أرسطو، السياسة، 7. III). وهو تصنيف لُطّف في ما بعد، فيسقط إرجاعه إلى الوحدة، ثم أُعيد فيه النظر وعُقد، بل وانتهى إلى تصنيف شبيه بالتصنيف الموجود في التاريخ الطبيعي. وهذا هو الذي انتهى إليه أرسطو في مقابلة لهذه الأشكال الطبيعية مع الدولة المثالية التي هي الارستقراطية، أو حكم الأفاضل: أرسطو، السياسة، 4. IV، 1290. ب 25 - 1291 أ 40.

(٢٠) أرسطو، أخلاق نيقوماخوس، X، 1181. 10. أ 8 وما بعدها.

٢ - لأن الخلق له بعض الخاصيات التي لا تَوْتَدُ إلى السياسي، وهي التي بحكمها تكون الظاهرات الخلقية شيئاً آخر غير السياسي. وهذه الخاصيات التي لا ترجع إلى السياسي والتي يتميز بها الخلق، بما هو خلقي، هي التي لولاها لاستغنى عالم السياسة عن الحاجة إلى الملاحظة للحاصل من الظاهرات الخلقية في علمه العملي: كاختلاف طبائع البشر وخصايص الشعوب وظروف الاجتماع... الخ.

ولكن، رغم هذا الاختلاف الجوهرى حول طبيعة العلاقة الرابطة بين الخلق والسياسي كما يبرزها دور علم السياسي الخالص في علم السياسي المطبق، فإن أفلاطون وأرسطو يتفقان على أمرين يجعلان الواقعية السياسية تتحدّد بالإضافة إلى الخلق (وهو ما يُفهمنا أمراً عجباً في تاريخ الفلسفة العربية، أعني كون المشائين أرسطيين في النظر وأفلاطونيين في العمل)^(٢١). أولهما هو الوجود الخارجي للسياسي وقيامه في الخلق (قيام الرياضي في الطبيعي) في صورته المثالية عند الأول، وفي صورته المادية عند الثاني. وثانيهما هو التسليم بأن السياسي ليس من مخترعات العقل الإنساني التاريخية كأداة ذريعية إما لذاتها (السياسي الخالص) أو بما هي مطبقة على الموضوع الخلق (السياسي المطبق). ذلك أن اعتبار أرسطو السياسي بنية لمادة الوجود الخلق لا ينفي عنه الوجود الذاتي، كون بنية المادة (أو الصورة بالقوة) ليست أمراً ذهنياً يخترعه الإنسان، بل هي الممكن الذي لا بد واقع عند توفر شروطه: بحيث صارت نسبة أخلاق نيقوماخوس إلى السياسة كنسبة السماع الطبيعي إلى ما بعد الطبيعة. لذلك كانت الخصائص السياسية العامة، بما هي الشروط المادية للموجود الخلق، موضوع أخلاق نيقوماخوس الرئيسي^(٢٢)، أعني شروط المعاشرة والتعايش والتعاون

(٢١) ولعل أفضل الأمثلة هو الفارابي الذي هو أرسطي أو يميل إلى الأرسطية في نظرية العلم النظري. ولكن نظرية العلم العملي عنده تميل إلى الأفلاطونية. والعلّة أصبحت الآن بيّنة: فإذا اشترك أفلاطون وأرسطو في الواقعية السياسية واختلفا فقط في طبيعة ما يتعلق به السياسي من الخلق (صورته المثالية أو صورته المادية)، وكانت الصورة المادية كما وصفها أرسطو معدومة الوجود في غير المجتمعات اليونانية، أعني الدساتير والنظم التي يعتبرها أرسطو غير منحرفة، فإنها ستكون عند الفارابي هي بدورها مثالية من جنس المدينة الفاضلة، بحيث إن نسبها إلى النظام السياسي العربي كنسبة أنماط الشعر التي وصفها أرسطو إلى الشعر العربي. فإما أنها تُعتبر خاصة باليونان، أو تعتبر من جنس المدينة الفاضلة، فعند المقابلة إلى بساطتها: الحاصل المرفوض، والمعدوم المرغوب فيه. (٢٢) وهذه النسبة شكلية ومضمونية:

- فشكلاً: يبدأ أخلاق نيقوماخوس بالسياسة وينتهي بها. فهو يبدأ بمسألة الغايات الإنسانية وتحديد الدور السيد لعلم السياسة المحدد غاية الغايات، وينتهي بتحديد منطلق علم السياسة وموضوعه الرئيسي، بحكم دوره في تحقيق الحياة الخلقية (أرسطو، أخلاق نيقوماخوس، I. I و 10. X). وذلك تماماً كما هو الشأن بالنسبة إلى علاقة السماع الطبيعي بالميتافيزيقا. يبدأ بالتساؤل عن المبادئ الطبيعية بما هي مسألة ميتافيزيقية مؤسسة لعلم الطبيعة وينتهي بالحرك الأول (السماع I و II والسماع VIII). وكلاهما موضوع ما بعد الطبيعة. - ومضموناً: السماع يحدد المبادئ العامة لعلم الطبيعة، وخاصة المبادئ الرياضية المتعلقة بالمكان والزمان =

والتواصل بما فيها مما لا يُرَدُّ إلى السياسي، وهو ما إذا طُرح بالتجريد أبقى على السياسي الخالص (ويكون بعدم التجريد سياسياً تطبيقياً). وإذا فعند أرسطو، كما هو الشأن عند أفلاطون، كل أمر سياسي نتصوره ليس هو من اختراع العقل الإنساني ووضعه (فما يُرَدُّ إلى العقل الإنساني هو فصله عن الخلق)؛ بل هو ذو أساس حقيقي في الموجود الخلق في ذاته، سواء كان ذلك في صورته المثالية (أفلاطون) أو في مادته الحاصلة (أرسطو)، مما يجعل هذا الاختلاف الذي بلغ حدَّ التناقض يبقى دائماً في حدود الواقعية السياسية^(٢٣).

وحصيلة القول إن السياسي هو البنية الصورية المثالية الحقيقية للموجود الخلق (أفلاطون)، أو البنية المادية المجردة الحقيقية للموجود الخلق (أرسطو)؛ وهي بنية يدركها العقل الإنساني إدراكً انفعالاً لا إدراكً فغلاً، كما هو الشأن بالنسبة إلى أي موجود خارجي قائم الذات، ولا يمكن اعتبارها مخترعات ذرية يدعها الإنسان نماذج لتصوير فرضياته حول الظواهر الخلقية الإنسانية التي يسعى إلى تمثلها (والتي هي في ذاتها، من حيث هي قد وجدت بعد أن لم تكن، لا تُرَدُّ إلى ذرائع علمها وعملها). ورغم تسليم أرسطو بالقدرة التجريدية للعقل الإنساني، فإنه لا يعتبر هذه القدرة قدرةً مخترعةً للمجردات، بل هي فقط فاصلة فصلاً منطقياً لبعض الخصائص القيمة للموجودات الخلقية، مثمهاً أفلاطون، لا بالواقعية التي يشاركه فيها، بل باستنتاج الفصل الأكسيولوجي من الفصل المنطقي، وتصيير المفارقة المنطقية مفارقةً أكسيولوجيةً في العمل نظيراً لتصيير المفارقة المنطقية مفارقةً أنطولوجية في النظر!

ثانياً: الذرية السياسية والتاريخية

وقد وصفنا هذه الواقعية الأفلاطونية والأرسطية الموحدة لطبيعة السياسي عندهما، رغم تعارضهما حول طبيعة علاقته بالخلق، لكي تتمكن من تمييزها من الذرية المناسبة لها بالسلب في السياسيات المتجاوزة لهما، كما تحددت في الفلسفة المعاصرة، وضماً للحدين اللذين سيتوسط بينهما «الأمر - الذي - طراً» في الفلسفة العربية والذي سنصفه وصفاً إبستمولوجياً يساعد على فهم عدم التلاؤم بين الممارسة العملية ومقدمها التأسيسي، أعني

= والحركة والحلاء والملاء، والصيغ الرياضية للمحاذاة، والجوار، والفعل والانفعال بين القوى. وأخلاق يقومهاخوس يحدد الفضاء الخلق والعلاقات، والفضائل الخلقية، والعقلية، وقيم الاشتراك في الوجود الاجتماعي، وخاصة قيمة العدالة بمعانيها التوزيعية والقضائية، وهي إذا الشروط السياسية للحياة الخلقية كما كانت الأولى الشروط الرياضية للطبيعة. فتكون نسبة الخلق إلى السياسي كنسبة الطبيعي إلى الرياضي.

(٢٣) أي في حدود تأسيس السياسي بمعنيته (العملي عامة أي الوجود الاجتماعي السياسي للإنسان والتنظيمي الحكمي أي السياسة كفنٍ حكم) على أمر متقدم عليه وذو أصل طبيعي هو بنية النفس كما هي وخصائصها الخلقية، باعتبار ذلك ليس حصيلة تاريخية، بل حقيقة طبيعية: الطبيعة الإنسانية nature humaine.

عدم التلاؤم (بين علم السياسة ومابعده والممارسة السياسية) الذي جعل محاولة ابن خلدون تصبح أمراً ممكناً^(٢٤). إذاً مقابلة الذريعي للواقعي هي المقابلة التي تحدد منزلة الكائن العملي بالإضافة إلى الوجود الخلفي. فالأول، التصور الذريعي، يعتبره مجرد اختراع وذريعة لعمل الوجود الخلفي، أي للتعامل معه فعلاً وفهماً في التاريخ. والثاني، التصور الواقعي، يعتبره عين طبيعة الوجود الخلفي الموجود بذاته، وليس مجرد ذريعة تطراً وتتكون خلال التاريخ. لذلك يؤول الموقف الأول إلى اعتبار العمل مجرد محاولات لإيجاد الوجود الخلفي وعلمه. وهي محاولات لا توصف بالخير أو بالشر، بل بالجدوى أو بعدمها في تحقيق المعمول وعلمه. ويؤول الثاني إلى اعتبار العمل مترواحاً بين الخير والشر، وهو، إذا كان خيراً، كان عين قيم الأشياء، حتى وإن لم يحصل في التاريخ؛ وإذا كان شراً فهو مجرد وهم حتى عند حصوله. ولما كان الفصل بين المطابق وعدمه يأتي دائماً بعدياً، فإن ادعاء المطابقة أو عدمها قبلياً يتحول إلى موقف معكوس يجعل من هذا العلم العملي معياراً للمعمول: وهو المقصود

(٢٤) علم السياسة - وفيد، بمنظار الفلسفة الواقعية، معينين: فهو علم الظاهرة العملية عامة، أي الاجتماع الإنساني بما هو مادة للسياسي بمعناه الثاني، وهو علم المؤسسات السياسية التي ينتظم بها الحكم والسلطة، والتي تشمل جل وجوه السياسي بمعناه الأول - ليس ملائماً للسياسي بمعينه ذئك، كما تحدد في التاريخ العربي: عودة من السياسي بمعناه الثاني إلى السياسي بمعناه الأول، خصوصاً بالنسبة إلى من ينفي عن المعنى الأول الواقعية والطبيعية، ويعتبر الظاهرة العمرانية هي بطورها ظاهرة تاريخية، مثل ظاهرة الحكم والسلطة. فهي طرأت بعد أن لم تكن وتطورت بحكم ظروفها الطبيعية والمناخية والعضوية (البنية العضوية والنفسية والفكرية)، وخصوصاً بحكم فعلها في ذاتها، وفي ظروفها، وهو فعل محقق لضربي العمران البدوي والحضري ولشروط الانتقال من الأول إلى الثاني أو الدولة، بحيث إن الخلفي والغايات الإنسانية تالية عن الاجتماع، وليست متقدمة عليه، حتى بمعنى تقدم الغاية على إنجازها، إلا إذا نظر إليه نظرة تراجعية. لذلك خلت المقدمة من إخضاع السياسي، بالمعنيين، إلى غايات خلقية متعالية عليه تعالي التقدم أو العائية: بل إن آليات الصراع فيه هي التي تجعل القوي يفرض شريعة للجميع، وينظم المجتمع بحكم ما يريد، وفي حدود ما يوفر لتلك الإرادة شروط البقاء. وهو ما يولد الحاجة إلى السياسة بمعنى ثالث شبيه بالمعنى الفلسفي، أعني محاولة تبريد الصراع من أجل السلطة (ابن خلدون وضرورة التخلص من الاستناد إلى العصبية فقط كونها تفضي إلى الهرج: (ابن خلدون المقدمة، الباب ٣، الفصل ٢٥: «في معنى الخلافة والإمامة»: «لما كانت حقيقة الملك أنه الاجتماع الضروري للبشر [المعنى الأول للسياسي]، ومقتضاه التخلب والقهر اللذان هما من آثار الغضب والحيوانية كانت أحكام صاحبه في الغالب جائرة عن الحق، مجحفة بمن تحت يده من الخلق في أحوال دنياهم، لحمله إياهم في الغالب على ما ليس في طوفهم من أغراضه وشهوته، ويختلف ذلك باختلاف المقاصد بين الخلف والسلف منهم فتعسر طاعته [المعنى الثاني للسياسي]: وهو الحكم والسلطة، ولكن بما هما طبيعيتان]. ونجى العصبية المفضية للهرج والقتل [العصبيات للمعارضة والثورات] فوجب أن يرجع في ذلك إلى قوانين سياسية مفروضة يسلمها الكافة، وينقادون إلى أحكامها [المعنى الثالث للسياسة: أي السياسة بمعنى الحكم والسلطة الخاضعة لقوانين سياسية]، كما كان ذلك للفرس وغيرهم من الأمم، وإذا خلت الدولة من مثل هذه السياسة لم يستتب أمرها ولا يتم استيلاؤها، ص ٣٣٦ - ٣٣٧. وحتى هذا النوع من السياسة فهو غير المعنى الفلسفي الثاني، أعني السياسة بمعنى القوانين العقلية للحكمية للمدينة الفاضلة: كونه ذريعة وليس طبيعة.

بالموقف الواقعي في العلم العملي، بما هو مصدر كل الميتاتاريخيات الموحدة بين الوجود الأكسيولوجي والعلم العملي، حصراً للأول في الثاني عند توفر الشروط الخلقية التي يولي لها الفلاسفة منزلة معيارية. وإذا فالمقابلة بين الواقعية والذريعية العمليتين هي مقابلة بين الخلقى الواقعي والخلقى الذريعي، العمل المنفعل بقيم متقدمة الوجود عليه، والعمل العامل لها والمتقدم عليها.

وفعالاً فالسياسي يمكن أن يُعتبر مجرد أداة عملية من اختراع العقل الإنساني، إما اختراعاً حراً بإطلاق تَضَعُهُ نظريته العمل (ويناسب بالسلب الواقعية الأفلاطونية)، أو اختراعاً مُقَيِّداً بموضوع معين (ويناسب بالسلب الواقعية الأرسطية). فيكون السياسي نشاطاً إبداعياً للقيم، ويكون علمه إما نموذجاً رمزيةً خالصة، أو نموذجاً رمزيةً مطبقةً على موضوع معين؛ ويكون علمه، في الحالة الأولى، هو هذا النشاط الإستيمولوجي الخالص، وعلم علمه تاريخاً خالصاً؛ أو يكون علمه، في الحالة الثانية، هذا النشاط العلمي المقيد، وعلم علمه تاريخاً مطبقاً. وعندئذ يزول الانفصال بين علم السياسة وعلم التاريخ، من حيث الموضوع، لزوال الفرق بين السياسي والتاريخي من حيث الطبيعة، بعد إدراك علة الفصل بينهما الراجعة إلى الخلط بين السياسي وموضوعاته الأولى التي صيغَ بالإضافة إليها، وبين التاريخي وموضوعاته الأولى التي صيغَ بالإضافة إليها، في المرحلة اليونانية من تاريخ الفكر الإنساني.

فإذا لم نعتبر السياسي أمراً خلقياً مُعطى ينفعل به العقل ليدركه، بل هو ينفعله ليدركه، أو هو إدراكه فعله المنشيء للأدوات العملية، رمزياً أو فعلياً بما هي نماذج كلية وأدوات إدراكٍ عملي ممكن، كان هذا الإبداع ذا درجتين:

- إما إبداعاً حراً بإطلاق، كما هو الشأن في الإبداع الجمالي (والإبداع الإلهي كمفهوم ليس هو إلا صورةً مُطلقةً منه): وهذا لا يكون إلا الإبداع العملي الخالص في الرموز النمذجة للظاهرة السياسية.

- أو إبداعاً مقيداً بوظيفة النمذجة التقويمية لموضوع معين هو الظاهرة التي يُراد تقويمها به: وهذا يكون إبداعاً عملياً مطبقاً إما في الرموز أو في الوجود السياسي التاريخي.

والإبداع في الحالة الأولى إبداع للممكن العقلي العملي بإطلاق، وهو عَيْنُ علمه بما هو علمُ اللامتنع عقلياً في العمل، أعني اللامتناقض، أي ما يقبل الوجود الإمكانى المشترك (وهو معنى عدم التناقض العملي). أما في الحالة الثانية فيكون هو هو، بإضافة شرط المطابقة مع خصائص ظاهرة معينة هي الظاهرة التي يراد تقويمها بالقياس إليه إما علماً أو فعلاً^(٢٥).

(٢٥) ويعني هذا أن علم السياسة لا يمكن أن يكون من جنس ما يتصوره الفلاسفة لأنه يجب أن يكون من جنس المباشرة السياسية المستندة إلى علم السياسي. لذلك يتحدث ابن خلدون عن بُعد العلماء عن السياسة، =

وإذا أمكن أن نقيس العمل الأول على الإنشاء الجمالي والإبداع الخيالي، الذي يعلم أنه كذلك، ولا يدعي أن إبداعه هو قيم موضوعية للأشياء (مع العلم بأن المبدع الجمالي ليس من يجهل المادة التي يبدع فيها وشروط الإبداع العلمية)^(٢٦)، فإن العمل الثاني يمكن أن يقاس على عملية الترجمة بين لغتين إحداهما نفترضها معطاة أو موجودة، وإن لم تكن نعلمها مسبقاً، وهي قيم الظاهرة التي نبحت لها عن نموذج لتقويمها، والأخرى نضعها بالتدرج لتكون تعبيراً عن هذا النموذج أو اللغة التي سنترجم إليها قيم الظاهرة المفروضة ذات قيم ذاتية حصلت بعد^(٢٧).

ومعنى ذلك أن عالم العمل يكون، في الحالة الأولى، كالأديب الذي يؤلف رواية بلغة دائمة الوضع، مضيفاً إليها ما لم يضعه من سبقه من الأدباء، أو بابتداع لغة لم يسبق إليها لتأليف روايته (ومن هنا الجنس جمهورية أفلاطون، لو لم يكن صاحبها يظنها علماً لما هو موجود في ذاته لا إبداعاً لما هو ممكن عملياً، وكذلك جميع التصورات الخيالية للمجتمع الفاضل. بل إن كل الإبداعات الأدبية هي من هذا الجنس، وخصوصاً ما يكون منها رواية لحياة جماعية ممكنة خيالياً، وقابلة عقلاً للتصديق - ولم يتخلص الأدب من معيار القابلية للتصديق إلا بفضل الفصل بين الإبداع الجمالي الحر بإطلاق حتى من معيار الاشتراك في الإمكان العملي عقلاً والإبداع الأدبي الخاضع لهذا المعيار والذي يكاد يكون تاريخياً لممكن الحصول قياساً على التاريخ الحاصل)^(٢٨). وهو في الحالة الثانية كالمترجم الذي يترجم رواية فرضية لغتها تتحدد خلال الترجمة إلى لغة يحددها هي بدورها، أو يستعير بعضها من

= إذا كانوا كما وصفهم، أعني من جنس أصحاب الواقعة التي نصف. وستعرض إلى هذا الوصف لاحقاً من خلال تحليل حكم ابن خلدون في العلماء وسلوكهم السياسي المستند إلى علم خاطيء من جنس المقصود بالسياسة المدنية.

(٢٦) علم المادة التي يقع فيها الإبداع والتقنيات التي يقع بها الإبداع والشروط الموضوعية لكل إبداع فني، كل ذلك يقتضي أن الإبداع، رغم عدم واقعية المبدعات، أعني كونها ليست ذات مضمون خيري عن مراجع متقدمة عليها، يظل دائماً نشاطاً ذا شروط مادية واجتماعية وعلمية محددة. وكذلك بالنسبة إلى المبدع في مجال القيم سواء بإطلاق - من خلال التنظير للسياسي - أو بتطبيق من خلال علم السياسة الحاصلة أو ممارستها، فإنهم جميعاً لا يكونون من المبدعين للقيم إلا بمقدار ما لهم من علم فعلي بشروط الفعل في هذا المجال.

(٢٧) ويكون ذلك مثلاً عندما تؤرخ لأحداث سياسية معينة أو عندما تُسهّم في فعل سياسي معين. ففي كلتا الحالتين لا تكون فرضياتنا العلمية ولا خططنا العملية مجرد إبداع حر يخضع لمبار وحيد هو عدم التناقض العملي، بل لا بد من مراعاة ما حصل فعلاً بوصفه صار ذا وجود موضوعي، رغم كونه وضعياً. وإذا فاللوضوعية شيء، والواقعية شيء آخر. الموضوعية يمكن أن يكون موضوعها وضعياً، أعني أحدث بعد أن لم يكن، لأنه من صنع الإنسان في تاريخه، والواقعية لا يمكن أن يكون موضوعها وضعياً، إذ هو طبائع أو قيم ذاتية لم تحدث بعد إن لم تكن، وهي إذا ليست تاريخية بالطبع.

(٢٨) وهذه الثورة الجمالية، كما أشرنا إلى ذلك في الفصل الثالث، حدثت في الأدب العربي في عهدي الوصل والفصل: ولعل أفضل الأمثلة على ذلك في الأدب للمعلوم المبدع مثل: أبو عبد الله الحارث المحاسبي: =

الرصيد الذي ابتدعه الأول. وذلك بالنسبة إلى العالم السياسي التطبيقي (التاريخ لأحداث سياسية معينة)، أو إلى السياسي المباشر للعمل السياسي (خلال تحقيقه خطته السياسية في الواقع السياسي): إذ لا يختلفان إلا بمادة الفعل، الأول في الرمز، والثاني في الواقع. ولا يكون عمل الأول أيسر، إلا إذا لم يكن علمياً.

ومثلما رأينا بالنسبة إلى النقلة المتدرجة من الواقعية إلى الذريعية النظرية، فإن النقلة من الواقعية إلى الذريعية العملية كذلك شبيهة شديد الشبه بما حدث في الإبداع الأدبي: بحيث إن الموقف الأفلاطوني - الأرسطي في العمل وعلومه، من جنس موقف الشعوب البدائية من الأساطير؛ والموقف المناسب لهما بالسلب، من جنس موقفنا الآن من الإبداع الأدبي الذي لا ننسب إلى مبدعاته مضموناً خبيراً عن مراجع متقدمة الوجود عليه، بل نعتبره مبدعاً للمراجع أيضاً، ومستمدّاً من الإبداعات السابقة أدواته التعبيرية، ومضموناته المعترّ عنها، مع ما يضيفه إليها. فيكون المعطى، الذي هو مضاف إليه، ما صار معطى بعد أن تم إبداعه؛ وإذا فهو تاريخي، وليس هو ما هو قائم الذات في الوجود الطبيعي قبل إدراك الإنسان له على الإطلاق، رغم كونه، طبعاً، بعد أن تمّ وضعه، يصبح متقدّم الوجود على مدركه العيني.

ثالثاً: التوسط بين الواقعية والذريعية في العمل

وقد احتاجت النقلة من الموقف الواقعي بفرعيه (أفلاطون وأرسطو)، إلى الموقف التاريخي الوضعي المناسب له بالسلب بفرعيه (هيجل وماركس)^(٢٩)، أي من انفعالية العمل إلى فاعليته (وكذلك العلم والجماليات) إلى مرحلتين وسطين حدثتا في الحضارة العربية من

= التوهم، ص ٣٨٥ - ٤٤٥، والوصايا أو النصائح، تحقيق عبد القادر أحمد عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٦)؛ أبو العلاء أحمد بن عبد الله المري، رسالة الغفران (بيروت: دار صادر، [د.ت.])، وأبو عامر أحمد بن عبد الملك بن شهيد الأندلسي، رسالة التوابع والزوابع، تحقيق بطرس البستاني (تونس: دار بوسلامة للطباعة، [د.ت.])، حيث أصبح التخلص من معيار القابلية للتصديق (le vraisemblable) مطلوباً بالقصد الأول، كما يبيته الاسم في الحالة الأولى (التوهم) والوقائع في الحالة الثانية (محاكمة الشعراء). وقد تم ذلك في الأدب المجهول المؤلف مثل ألف لية وليلة، فبلغ الكمال.

(٢٩) لماذا اعتبرنا هيجل وماركس مثلين للموقف التاريخي الوضعي المناسب بالسلب للموقف الواقعي الطبيعي؟ لأن الأول، مثل أفلاطون، يقدم نموذج المدني النفسي لكنه يؤرخه. فالتاريخ العام مماثل لفينيومينولوجيا الروح، ولكن الروح هنا حصيلة تاريخية. ولأن الثاني، مثل أرسطو، يقدم نموذج الاقتصادي المنزلي لكنه يؤرخه. فالتاريخ العام مماثل لتطور الاقتصادي، والاقتصادي هنا حصيلة تاريخية. من هنا صار المدني النفسي اجتماعياً سياسياً تاريخياً بالأساس، وهو مقدم على العامل الاقتصادي الذي هو في خدمته ومحدد به. وصار الاقتصادي المنزلي اجتماعياً سياسياً تاريخياً بالأساس وهو مقدم على العامل الاجتماعي السياسي الذي في خدمته ومحدد به. وإذا فقد انتقلنا من المدني النفسي الطبيعي إلى الاجتماعي السياسي التاريخي ومن الاقتصادي المنزلي الطبيعي إلى الاقتصادي السياسي التاريخي. وهكذا صحت التسمية: إذ المقصود بالوضعي أنه ليس طبعياً أي من صنع=

تاريخ علوم العمل والجماليات ومابعدهما التأسيسي حدوثاً لا مرأه فيه^(٣٠).

المرحلة الأولى: هي مرحلة إنهاء الواقعية والانفعالية بالنسبة إلى الفعالية العملية الإلهية (الشرائع المنزلة) التي صارت مبدعة للعمل وللمعمول إبداعاً نسبياً (الاعتزال البهشمي والمشائية)، أو إبداعاً مطلقاً (الاعتزال الأشعري والصفوية). بل إن هذا الإبداع الإلهي صار، بتوسط نظرية الحلول والعصمة في الإمام والولاية واللدنية في المتصوف، أمراً يفوض إلى الإنسان الذي أصبح يشرع بمعنى يضاهاه المعنى الإلهي، ويتعدى مجرد التأويل الباطني للشرعية المنزلة.

المرحلة الثانية: هي مرحلة إنهاء الواقعية والانفعالية بالنسبة إلى الفعالية العملية الإنسانية (الشرائع الوضعية) التي صارت مبدعة للعمل والمعمول إبداعاً نسبياً (الشئنة الأولى)، حيث يمكن لهذا الإبداع أن يتعلق بكل ما لا يتضمن نصاً صريحاً، وهو النتيجة الحتمية للموقف النصي، والأساس الواجب لمفهوم الاجتهاد وإبداعاً مطلقاً (الشئنة المتأخرة، وخصوصاً نظرية الشوكة والعصية)، ومرحلة استغناء السياسي عن الديني كأساس وإن كان يحتاج إليه كمساعد^(٣١).

= التاريخ الإنساني. والمقصود بالسلب هو هذا النفي للمصدر الطبيعي للعوامل المحددة في التاريخ الإنساني. وفي مجال الفلسفة العملية كان هيغل وماركس متقدمين على كانط وكونت، بخلاف ما عليه الشأن في المسألة النظرية، إذ يكونان عندئذ هما النظير السالب.

(٣٠) وليس معنى ذلك أن ما حدث في الفلسفة اللاتينية لا معنى له، أو أن النقلة من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الغربية المعاصرة يمكن أن تستغني عن التوسط اللاتيني، ويكفي فيها التوسط العربي. ولو قال أحد ذلك لكان من أسخف العقلاء. ولكن هذين الحدين (أفلاطون وأرسطو: حد بداية؛ وهيغل وماركس: حد نهاية) وضعناهما لتحديد طبيعة التوسط بين الموقفين، لا للزعم بأن الموقف الثاني نتج ضرورة من التوسط بينه وبين الأول. ولكن إذا أضفنا إلى ذلك أن الفلسفة العربية لم تستطع التخلص مما بلغ إليه العقل اليوناني إلا بعد أربعة قرون أو أكثر لتصبح قادرة على التجاوز، فلم لا يكون ذلك كذلك أيضاً بالنسبة إلى علاقة الفلسفة الغربية بالإضافة إلى الفلسفة العربية؟ فلنحسب: إذا كانت آخر منجزات الفلسفة العربية الرفيعة في نهاية الرابع عشر، كان العقل الغربي، فلسفياً، بحاجة إلى أربعة قرون ليكون في مستوى ما وصل إليه العقل العربي، وهو ما يضعنا في بداية التاسع عشر: ذلك أن الأمم لا تتوالى على استقامة، بل باستنقاعات متقطعة، إذ لا تبدأ اللاحقة من حيث توقفت السابقة بل بما يلائم لحظة لغائها بها. ومن ثم فالعرب لم يتجاوزوا اليونان إلا بعد أربعة قرون، والغرب لم يتجاوز العرب إلا بعد أربعة قرون كذلك، وخصوصاً في الفلسفة العملية التي هي موضوعنا هنا. ويكفي مقارنة المؤلفات الغربية في نهاية القرن الثامن عشر بـ مقدمة ابن خلدون لنعلم صحة هذه المسألة في خطوطها العامة (مونتسكيو مثلاً).

(٣١) ابن خلدون، المقدمة، الباب ٣، الفصل ٢٦: وفي اختلاف الأمة في حكم هذا المنصب وشروطه، ص ٣٣٩ - ٣٤٠: «وقد نهينا على فساد [ضرورة النبوة] وأن إحدى مقدماته أن الوازع، إنما يكون بشرع من الله تسلّم له الكافة تسليم إيمان واعتقاد. وهو غير مسلم لأن الوازع قد يكون بسطوة الملك، وقهر أهل الشوكة ولو لم يكن شرع» (ص ٣٤٠).

وطبعاً فإن هاتين النقلتين لم تقعا في المواقف الكلامية فحسب، بل هي قد امتدت بدورها إلى العلوم العقلية عند تنقيليها وإلى العلوم النقلية عند تعقيليها، في بعدهما العملي خلال التجريبتين المعرفيتين اللتين وصفنا نتائجهما الفلسفية في القسم الأول، ونصف الآن نتائجهما العلمية في العمل، أعني في علمي السياسة والتاريخ، بما كان ذلك نتائجاً للاسمية العملية العربية.

وقد تميزت المرحلتان الوُسطيان - اللتان نسبهما إلى العصر العربي من العلوم العملية - بأمر مؤلف من وجهين يبدوان متناقضين شديد التناقض، في مستوى خصائصهما الإيستمولوجية شكلاً، والأكسيولوجية مضموناً. ويعسر أن نقتصر، في تفسير علم العمل العربي، على أحدهما بردهً إليه دون سواه: أعني ظهور الصورية العملية الخالصة بإطلاق^(٣٢) والتاريخية العملية بإطلاق^(٣٣)، مع ما يصاحب الأولى من تحديد لمنزلة المضمون التاريخي،

(٣٢) وذلك بمعنيين نقلي وعقلي:

- فالصورية العملية العقلية هي ما آل إليه علم العمل عند الفلاسفة من قول في غير مادة. وذلك لأن علم العمل اليوناني، رغم ما يبدو من مثالية غالبية عليه ومن بحث في الشروط الفضلى للعمل، يبقى دائماً تجريبياً رافعاً إلى درجة المثال لما مثله الواقعي موجود فعلاً في التاريخ اليوناني. لذلك قلنا إن السياسة الصورية والسياسة المطبقة عند اليونان لا هي صورية خالصة، ولا هي مطبقة خالصة. فالأولى ليست تصوراً لنماذج تأويلية مخترعة، والثانية ليست تاريخاً لمعطيات سياسية كما هي فعلاً. فإذا انتقلنا إلى الفلسفة العملية عند فلاسفتنا صار الأمر حديثاً في ما لا وجود له في الواقع، حتى بالنسبة إلى السياسي كما هو عند أرسطو وليس عند أفلاطون. ولهذا لا يكون لعجب أ. بدوي من عدم كلام ابن خلدون في أصناف النظم والدساتير من علة إلا عدم إدراكه هذه الظاهرة التي أدركها ابن خلدون (عبد الرحمن بدوي، ابن خلدون وأرسطو: أعمال مهرجان ابن خلدون، القاهرة، ٢ - ٦ كانون الثاني/يناير ١٩٦٢) (القاهرة: مركز البحوث الاجتماعية والجنائية بالجمهورية العربية المتحدة، ١٩٦٢)، ص ١٥٢ - ١٦٢). وهذا المعنى الأول هو الصورية بالسلب: أي إنها صورية لا بمعنى بناء عقلي لنماذج تأويلية للممكن العملي، بل بمعنى خلو الشكل من المضمون لعدم وجوده، والظن أن عدم وجوده نقص في المضمون. من هنا كان الموقف إزاء الواقع التاريخي شبيهاً بالموقف الراهن عند من يُحاكم الواقع التاريخي العربي الراهن بما ليس فيه بالقياس إلى ما في ما يُتخَد مثلاً، في حين انه واقع آخر، أعني الواقع التاريخي الأوروبي. وهي في الواقع مقارنة لمرحلتين تاريخيتين مختلفتين وليس لمادة بصورة مخترعة.

- أما الصورية العملية النقلية فكانت مخترعات نموذجية لتأويل الممكن العملي. وهذا هو الغالب على الفقه وأصوله: ويمثل في تخيل وضعيات عملية ممكنة عقلاً، وتصور منجزاتها النظرية، ثم اقتراح حلول نظرية لها، مع العلم بأنها ليست واقعة، بل فقط ممكنة الوقوع. وطبعاً فقد ظل هذا العملي مقصوراً على ما يتعلق بالقانون الخاص، ولم يرتفع إلى القانون العام في بعده الدستوري، وإن كان تعلق به في بعده المدني والجنائي (أعني ما ينسب إلى ما يسمى بروح القانون العام ويُفرض حتى على العقود الخاصة سلباً وإيجاباً، أي إنها لا تستطيع تجاوزه ويُعتبر منها ما سكت عنه، إذا كان منه).

(٣٣) أما التاريخية العملية بإطلاق، فهي المجال الأول للعلوم النقلية. فكل شيء فيها تاريخي المضمون (أي موضوعاتها) والشكل (أي محاولاتها للتظهير للموضوعات)، إذ حتى الطبيعة نفسها تُعتبر من الموضوعات الالهية، وليست طبائع (عدا بعض القلائل، كالجياض مثلاً). ولكن، لما كانت علوم الطبيعة لا تشغل حيزاً كبيراً

بالمقابل مع الشكل العملي الخالص (لامبالاة الفلاسفة بالحادث من الوقائع أو بما يسميه الفارابي الواردات الخالصة)؛ وما يصاحب الثانية من تحديد لمنزلة الشكل الصوري، بالمقابل مع المضمون التاريخي الخالص (لامبالاة المؤرخين بالنظريات الفلسفية في التاريخ عامة). لذلك فإن ما يُنسب إلى هاتين المرحلتين من صورية عملية خالصة، وتاريخية عملية خالصة لا يمثل أمراً متناقضاً، بل هو ظاهرة واحدة يتناسب وجهها بتباعدها المبرز لخاصيات كل منهما بالمقابل مع الآخر. وهذه الظاهرة سنحاول، في هذا الفصل وفي الفصل السادس إبراز أسسها ومنطق كونها ما هي، علماً أن الإشكال هو في اقتران وجهيها، وليس في التسليم بوجودهما، أي أن ما يحتاج إلى تحليل وتعليل هو لِمَ تلازمهما، وليس «إثبات» وجودهما^(٣٤).

= من اهتمامات علوم النقل - حتى في معناها الوجودي الالهي - فإن كل الموضوعات الباقية تاريخية بما هي موضوعات معلومة: أحداث التاريخ الإسلامي في علاقتها بأسباب النزول والسير؛ أحداث الحضارة في علاقتها بالدراسات اللغوية الأدوات؛ تاريخ المذاهب، التاريخ السياسي... إلخ. لذلك فلا عجب إذا صارت نسبة التاريخ بما هو أداة أو أرغانون - وليس بما هو علم من العلوم فقط - إلى العلوم النقلية الأخرى كنسبة المنطق إلى العلوم العقلية، وذلك صورياً ومادياً. صورياً: طبيعة الرابطة بين الأحداث هي الوقوع الفعلي، وليس الضرورة المنطقية. ومادياً: البلوغ إلى الوقائع فعلاً يكون بمحصن مصدر الخبر، مثلما أن المنطق له مدلول المنهج المحدد سبل نقل المضمون إلى القول (نظرية الحد والبحث الاستقرائي عن الحد الأوسط في التاريخ الطبيعي مثلاً).

(٣٤) لذلك يصير أن نفهم طبيعة العلاقة بين علمي العمران البشري والتاريخ عند ابن خلدون. فإذا كانت وظيفة علم العمران هي تحديد القواعد العامة المساعدة على نقد الوثيقة، وهي وظيفة مقدمة على جميع وسائل نقد الوثيقة الأخرى، فمن أين سيكون علم العمران قبل تحققه؟ أليس من الوثائق؟ أم هل علم العمران ليس تاريخياً من حيث مضمونه وأدوات إدراكه مضمونه؟ ولا يمكن أن يكون علم العمران غير تاريخي مضموناً وأرغانوناً لعلتين. أولاً: لأن ابن خلدون يعتبر من أكبر أسباب الخطأ في التاريخ جهل التطور في الظاهرة العمرانية؛ ومن ثم فهي تاريخية، أو القياس في حين أنه لا شيء من أحوال العمران شبيه بخبره وهي إذاً تاريخية. وثانياً: لأن هذا الأمر الذي هو تاريخي بالطبع لا يمكن أن يُعلم منه «ما لم يصبح بعد موجوداً بمصدر آخر غير الوثائق، إلا إذا وضعت أن هذا العلم هو علم صوري لقوانين الممكن العملي، بما هو تاريخي، أعني نظرية التحولات البنوية إذا غلّمت البنية البداية والبنية الغاية، مع إبقاء ذلك مجرد نموذج عقلي خالص خاضع لحكم ما ثبتته الوثائق، إذا خضعت للشروط التي توفر لها حجة الإخبار عن موضوعها أو بصورة أدق شروط عدم منافاتها لما يشترطه الإمكان المشترك لأحداث العمران، بما هي ممكنة وقابلة للحصول. من هنا يصبح يتأ أن صورية علم العمران لا تنافي تاريخية العمراني: فالصورية تتعلق بالنموذج العقلي للعمراني ولعلمه، والتاريخية تتعلق باعتبار الحقيقي من هذا العمراني الصوري ما تؤيده الوثائق إذا أمّحتت به. وليس في ذلك دور: فالرياضي في علاقه بالطبيعي يبدو كذلك دورياً: إذ الرياضي هو الطبيعي الصوري، ولا يعتبر طبيعياً حقيقياً منه إلا ما أيده التجربة، إذا امتحنت بالرياضي! التاريخي هو اجتماعي معين، والعمراني هو الاجتماعي بإطلاق. والطبيعي هو رياضي معين، والرياضي هو الطبيعي بإطلاق. ومن دون ذلك لا نفهم العلاقة بين علم التاريخ وعلم العمران، ولا بين موضوعيهما: التاريخي والعمراني، أي بين علم التاريخ وعلم السياسة وموضوعيهما (فعلم السياسة بمعناه العام هو علم العمران، وذلك لأن الدولة هي صورة المجتمع، بل إن الملك هو العمران. انظر: ابن خلدون، المقدمة، الباب ٣، الفصل ٢٥: «في معنى الخلافة والامامة» ص ٣٣٦. «وما كانت حقيقة الملك أنه الاجتماع الضروري للبشر ومقتضاه التغلب والقهرة، وهو ما يعطل عنوان ابن الأزرق لكتابه: بدائع السلك في طبائع الملك، أو تحيير السياسة في =

ولعل عدم القدرة على إدراك ذلك علته الظن بأنهما أمران منفصلان ومتناقضان، في حين أنهما - كما رأينا بالنسبة إلى الرياضيات الخالصة بإطلاق والمنهج التجريبي بإطلاق - وجهان متلازمان للظاهرة نفسها التي حددناها، عندما ميّزنا بين السياسي والتاريخي عامة، وبينهما كما تعيّن في موضوعاتهما الأولى التي حدّدت شكلهما البدائي (الفصل الثاني)، أعني عندما ميّزنا بين السياسي والتاريخي الخالصين بحق (وليس الشكل الأول منهما) والسياسي والتاريخي المطبّقين بحق (وليس الشكل الأول منهما)، كون الأولين المزعومين خالصين لم يخلوا من التطبيق، والأوليين المزعومين مطبّقين لم يخلوا من الخلاص. وبذلك يمكن القول بأن الشرط الضروري والكافي لاكتشاف المنهج التاريخي بحق يقتضي، سلباً، تجاوز الشكلين الأولين من السياسيات المظنونة خالصة، والسياسيات المظنونة مطبّقة. وذلك ما نزعم حصوله في المرحلة العربية من علم العمل، ونحاول بيانه في هذا الفصل، والفصل السادس، معتبرين ذلك مضمون الاسمية العملية التي تحققت شروطها ممارسة علمية في علوم العمل العربي، وتنظيراً ما بعد علمي في أعمال ابن خلدون الفلسفية. وبذلك يكون ابن خلدون أكثر إدراكاً لطبيعة العمل وعلمه من كل الفلاسفة، رغم دعواهم انحصار الفلسفة العملية في دراساتهم.

فاسم المنهج التاريخي يطلق عادة على العملية المعرفية ذات الوجهين المنمذجين التاليين: النمذجة الرمزية الخالصة المنشئة للظاهرة التي نؤرخ لها، لمعرفة خصائصها إنشاءً تصورياً في نموذج رمزي. ثم النمذجة الرمزية الخاصة المنشئة لها إنشاءً مادياً في بنية تاريخية محددة (تاريخ معين بمقادير معينة، وبزمان ومكان معينين). والأولى تحوّل الظاهرة الاجتماعية عامة إلى عناصر تصورية قابلة للصياغة الرمزية العامة، أي إلى عبارة سياسية. والثانية تحوّلها إلى عناصر قابلة للصياغة في عبارة قابلة للصياغة الرمزية الخاصة في عبارة تاريخية محددة: لكأن الأولى تتعلق بالقوانين العامة، والثانية بتطبيقها تطبيقاً علمياً يكاد يكون من جنس المباشرة الفعلية للعمل السياسي. لذلك يقول ابن الأزرق، عارضاً رأي الشاطبي، نقلاً عن استاذة ابن قنبر بخطه: «تنزيل العلم على مجاري العادات تصحيح لذلك العلم وبرهان عليه إذا جرى على استقامة. فإذا لم يتجرّ فيصير صحيحاً»^(٣٥). وتكون العبارة الثانية التي يُصاغ بها الاجتماع

= تدبير الرياسة، أو بدائع السلوك في طبائع الملوك، انظر: أبو عبد الله محمد بن علي بن الأزرق، بدائع السلك في طبائع الملوك، تحقيق محمد عبد الكريم (تونس؛ ليبيا: الدار العربية للكتاب، إ.د. ت.٢٠٠٠)، مقدمة المحقق، ص ٣٩ خصوصاً. وقد أضاف إليه ابن الأزرق ما إذا ضم إليه أصبح شاملاً لمضمون علم السياسة أو العلم العملي عند الفلاسفة، أعني ما ينقص المقدمة، أي الأخلاق، إضافة صريحة).

(٣٥) ابن الأزرق، المصدر نفسه، ص ٩٨. ومعنى ذلك أن مضمون العلم إذا لم يكن مطابقاً لمجاري العادات فإنه ليس علمياً. ومعنى المطابقة هو قابلية استخراج توالي الوقائع من مقدماتها كما تُستخرج نتائج الاستدلال العلمي من مقدماته، بحيث تكون نسبة الوقائع التاريخية إلى علمها كنسبة الوقائع التجريبية إلى علمها، أو الوقائع الكيماوية إلى عباراتها.

المحدد إما مستمدة من الذخيرة النظرية التي وضعتها النمذجة الرمزية الخالصة، أو موضوعاً خصيصاً، في حالة عدم وجود الملائم لعلم الممكن العقلي العملي المطبق أو السياسيات التطبيقية أو العلم التاريخي المحدد (وهذه العبارات الثلاث مترادفة). والمعلوم أن كل ممكن عقلي عملي عام صيغ رمزياً - بمجرد كونه ممكناً عقلياً عملياً، أعني غير متناقض لقابليته للإمكان المشترك (compossible) - قابل لأن يكون ممكناً عقلياً عملياً خاصاً معيناً تاريخياً مع بقاء الفارق - الذي لا يقبل الاستفاد - بين الممكنين العام والخاص، مهما دقت المنهجية التاريخية^(٣٦).

وبين أناء، في الحالة الأولى، تقتصر على الاستفادة من ذخيرة الممكن العقلي العملي العام ذي الصياغة الرمزية لصياغة الممكن العقلي العملي الخاص أو التاريخي (أي الحاصل فعلاً والذي يبقى ممكناً رغم حصوله، إذ لا شيء يحوله إلى واجب)، فلا نضيف، في علمنا التاريخي، شيئاً جديداً يُذكر إلى ذخيرة النماذج، بل نكتفي بتطبيقها (كون هذا التاريخ الخاص، قابلاً للرد إلى المعلوم السابق). فيكون العلم التاريخي، عندئذ، شبيهاً بممارسة متقدمة على الصياغة العلمية السياسية الحاصلة وخارجها، لكأنها من طبيعة أخرى، ثم نستعير منها لغة للتعبير عن مضمونها. أما في الحالة الثانية، فإننا - لغياب ما يلائمنا من العبارات الرمزية العامة في الذخيرة - نضطر إلى وضع عبارات جديدة أو تعديل العبارات الموجودة في الذخيرة، إذا كانت قابلة للملاءمة مع جديد موضوعنا، بحيث نعدل الرصيد الذي وضعه علم السياسة الخالص، أو ثرية بالجديد الذي وضعه علم السياسة المطبق، ليستجيب لحاجات التاريخ. وعندئذ ندرك أن هذه الحالة الثانية هي الأصل في العلم العملي بصنفيه الخالص

(٣٦) المسافة الفاصلة بين الممكن الصوري والممكن التقني في علوم الطبيعة من المميزات الأساسية لعلاقة أرغانونيها الرياضي والتقني، وطبيعة التقنيين المستندين إلى الألفوريم الرمزي والدقة التقنية في التحقق من القوانين الطبيعية. وهذا معلوم ويسير الفهم. لكن العلاقة الموازية لها في علوم الإنسان، أعني بين الممكن الصوري والممكن التاريخي، تبدو عسيرة الفهم. ذلك أن امتحان الوثائق، بما هي مصدر للمعلومات، عن الحاصل فعلاً وليس عن ممكن الحصول في التاريخ، لا يمكنه، مهما دقتنا، أن يحدد بدقة مطابقة للممكن المحدد عقلياً، فبقي إذا دراسة الوثائق دائماً تقريبية، ودون ما نتخيله قد حصل ذهنياً، ونعتبره الحاصل فعلاً مرجعين الفرق إلى نقص الدقة في التوثيق، وجاعلين من العقلي قانوناً للتاريخي، كما جعلنا من الرياضي قانوناً للطبيعي، متجاوزين عدم الانتظام بنسبته إلى تقريبية الأداة التقنية أو التوثيقية. وهذا الفارق لا يقبل الاستفاد بل إن التفاضل بين الممكن العقلي والحاصل التوثيقي يظل دائماً من جنس التفاضل بين الممكن العقلي والحاصل التقني في علوم الطبيعة، بشرط ألا يُبقي على قداسة الممكن العقلي إذا عارضه الممكن التقني وناقضه، وكذلك بالنسبة إلى الممكن التوثيقي، وإلا انقلبت العلاقة فعدنا إلى الموقف الواقعي (وقد حلل ابن خلدون كيفية تحرير الممكن العقلي من الواقعية بإخضاعه إلى الممكن التوثيقي، بما حكاها عن أخبار ابن بطوطة وعلاقة الناس بها. انظر: ابن خلدون، المقدمة، الباب ٣، الفصل ١٨: «في أن آثار الدولة كلها على نسبة قوتها في أصلها»، ص ٣٢٢ وما بعدهما)، مما يفرضي إلى ضرورة إبقاء مفهوم العمران البشري الموضوع صورياً دائم الانفتاح إلى المراجعة، بحسب ما يأتي من معلومات موثوقة صحت فيها الأخبار بعد امتحانها.

والمطبق وخصوصاً في البدايات؛ وهي لا تصبح ثانية إلا بعد أن تكون، سابقاً وبما هي الأصل، قد حَققت الرصيد، أو الذخيرة النموذجية الخاصة في تواريخها الخاصة السابقة. ولعل الأزمة التي أطلقنا عليها اسم الواقعية هي بالذات حصيلة عدم إدراك هذه الظاهرة، والظن أن التواريخ الأولى (أو السياسيات التطبيقية الأولى) التي امدتنا بالرصيد السياسي الأول القابل للتخليص هي السياسي الخالص بإطلاق، فأصبحت الخصائص السياسية لتلك الوضعيات السياسية الأولى (نظرية النظم السياسية، وآراء أهل المدن، والتربية... الخ) هي السياسي بإطلاق، وأصبح ما لا يُرَدُّ إليها غير سياسي؛ ثم بالتدرج، وبحكم كون السياسي هو الأكسيولوجي العملي^(٣٧)، أصبح خارجاً عن علم الأكسيولوجي العملي، وبحكم التوحيد بين علم الأكسيولوجي العملي والوجود الأكسيولوجي، أصبح فاقداً لهذا الوجود^(٣٨). وبذلك تتبين لنا مراحل تجميد علم العمل: فبعد حصر السياسي في ما شُيئس أولاً عند اليونان من الخلفي، وحصر الأكسيولوجي في السياسي للتطابق بين علم العمل

(٣٧) أرسطو، السياسة، I، 2. 1253. أ 8 - 17.

(٣٨) ولا يحتاج هذا إلى تدليل إلا عند أرسطو، لأن الأمر مفروغ منه عند أفلاطون. فكيف صار السياسي بالمعنى العام (أي العمراني) محصوراً في السياسي بالمعنى الخاص (أي الخلفي من العمراني والمتعلق بنظرية الدساتير والحكم ووظائف الدولة المحققة للعمراني المحصور في الغابات الخلفية)؟ والأمر واضح جداً في: أرسطو، إخلاق فيقوماخوس، I، 1. 1094. أ 23 - 1094. ب 10، وخصوصاً هذه العبارة:

«S'il en est ainsi, nous devons essayer d'embasser, tout au moins dans ses grandes lignes, la nature du Souverain Bien, et de dire de quelle science particulière ou de quelle potentialité il relève. On sera d'avis qu'il dépend de la science suprême et architectonique par excellence. Or une telle science est manifestement la politique»
 العلة بيّنة بالنسبة إلى أرسطو: فحقيقة الشيء هي غايته. وغاية السياسي بالمعنى العام (العمراني) هو السياسي بالمعنى الخاص (علم الأنظمة والحكم بما هو أداة تحقيق الخير السيد أو الخير الأخياني): أرسطو، السياسة، I، 2. 1252. ب 30 - 35: «C'est pourquoi toute cité est un fait de nature, s'il est vrai que les premières communautés le sont elles-mêmes; car la cité est la fin de celles-ci, et la nature d'une chose est sa fin, puisque ce qu'est chaque chose une fois qu'elle a atteint son complet développement, nous disons que c'est là la nature de la chose, aussi bien pour un homme, un cheval ou une famille».

بحيث ينحصر السياسي، بما هو نظرية اجتماع، في السياسي بما هو نظرية حكم ودساتير ودولة أداة للخلفي، فيزول كل ما ليس كذلك من علم السياسي ومن الوجود الخلفي بما هو الموضوع المعلوم في علوم العمل: وفي ذلك، لا فرق بين أفلاطون وأرسطو، إذ تنتقل من علم الظاهرة الاجتماعية بما فيها السياسة كحكم، إلى علم ظاهرة الحكم بما هي في خدمة الغايات الإنسانية المظنونة طبيعية وحاصلة من البداية، وليست حصيلة تاريخية. وبذلك يخرج هذا النمط من السياسي من التاريخية بحث، ليمسقط في ضرب من التاريخ الطبيعي للمدن (histoire naturelle)، كما هو الشأن بالنسبة إلى أنواع الحيوان الثابتة: فيتعذر اكتشاف اللامتاهي في العمل: لامتاهي الكبير (سحيق التاريخ وتكوينية العمراني) ولامتاهي الصغر (الاجتماعي في أعماق النفس).

والوجود الأكسيولوجي، صار ما لم يُسَيَّس بعدُ من الوجود الأكسيولوجي عدماً، فتوقف نشاط العلم السياسي (في الحدود التي انتهى إليها الفلاسفة)، وصار ما حصل من علم العمل معياراً للعمل وللوجود الأكسيولوجي، فتجسّد هذا العلم ببعديه الصوري (الذي انحصر في نظرية المدن الفاضلة)، والتاريخي (الذي انحصر في نظرية المدن غير الفاضلة)، لصيرورة ما حصل من الأول معياراً مضمونياً لما يجب أن يحصل من الثاني، ولنفي كل ما عداه بوصفه غير قابل للعلم العملي بالطبع.

وقد تمكنت تجربتنا تنقيح العلوم العقلية (العملية) ومابعداها التأسيسي، وتعقيل العلوم النقلية (العملية) ومابعداها التأسيسي، خلال المرحلتين الوسطيتين بين واقعية السياسي التاريخي وانفعال العقل به وانشائيته وفعل العقل له، من استنفاذ الإمكانيات الباقية من المرحلة الواقعية رمزياً بإنجاز ما بقي كامناً فيها، ومن تصوّر إمكانيات المرحلة الإنشائية والشروع في تحقيق بعض منها رمزياً تصورياً، وذلك في السياسات والتاريخيات خاصة. ويمكن أن نوجز منطق الانتقال في المرحلتين الوسطيتين، قبل تحليل ما تمّ إنجازه وتصوره من الحدّين (الواقعية المتقدمة والإنشائية اللاحقة) على النحو التالي. فقد رأينا أن علة الموقف الواقعي، في علوم العمل، هي الربط بين الخلقي الطبيعي، بما هو واقعي، والسياسي، سواء اعتبرنا هذا الأخير بنية لصورته المثالية (أفلاطون) أو لصورته المادية (أرسطو). وسنرى الآن أن علة الموقف الإنشائي هي الربط بين السياسي والخلقي الوضعي بما هو ذريعي من حيث بنية تصويره الإلهي، أو من حيث بنية تصويره الإنساني، كون الخلقي نفسه أصبح وضعياً لا طبعياً من المنظار الديني (رغم تردّد بعض المدارس الكلامية، وميل بعض منها إلى القول بالتحسين والتقيح العقلين).

وفعلاً فإن السياسي هو، بالإضافة إلى التصوير الإلهي للوجود الشريعي (بالمقابل مع الوجود الطبيعي في علاقته بالرياضي)، أحكام فعل الأمر وإحكامه، بما هو تشريع وقضاء (بالتوازي مع القدر)؛ وهو إذاً ليس أمراً موجوداً قبل فعل الأمر وإحكامه، قبلية فاعلة في الإرادة أو المشيئة الآمرة والمشرّعة. وإذا فالسياسي من الشريعي، بما هو حصيلة التشريع، إدراك فاعل لا يتقدم عليه مُدرّكه لينفعل به، بل هو الفعل التشريعي المحدّد للقيمة. ويكون العقل الإنساني واقعي النزعة إذا نظر إلى المقضيات (من القضاء بالمقارنة، مع المقدّرات من القدر) واعتبرها قيماً ذاتية؛ ويكون إنشائي النزعة، إذ نظر إلى القضاء واعتبره متقدماً على المقضيات. بل هو، حتى في الحالة الأولى، لا يكون إلا نسبي الواقعية، لأن المقضيات ليست قيماً ذاتية، بمعنى كونها ما كان يجب على القاضي أن يقضي به محاكاةً لقيم متقدّمة على الفعل القضائي، بل هي بمعنى حصائل فعل القضاء المتقدّم عليها: أنها إذاً واقعية نسبية وذلك بمعنيين^(٣٩):

(٣٩) ذلك هو معنى فقه القضاء في القضاء الإسلامي (وفي كل قضاء تحدده الممارسة القضائية=

١ - فهي ليست واقعية مطلقة، بل هي إضافية إلى العمل الإنساني؛ أما العمل الإلهي فهو في حلّ منها.

٢ - وهي ليست واقعية مطلقة كذلك، لأنها إضافية إلى متقدّم عليها ذي طبيعة وضعية لا طبيعية، أعني أن هذه البنية المتقدمة قابلة لأن يكون غيرها بديلاً منها، وليس لها من ذاتها ضرورة كونها ما هي؛ بل هي إضافية إلى الأحكام القضائي المشرّع الذي يجعل كلّ القيم ذات بنى سياسية قابلة لأن تكون غير ما هي، على الأقلّ بحكم كونها ليست ضرورية^(٤٠).

وما قلناه عن السياسي، بالإضافة إلى المقضيات شرعاً في إضافتها إلى الإله، وإلى الإنسان، يمكن أن نقول أكثر منه عن السياسي بالإضافة إلى «المقضيات الإنسانية» وضعاً. فالسياسي هو أحكام فعل الإنسان التي هي من جنس الأحكام الضابطة للتعايش الاجتماعي، والتبادل الاقتصادي، والتعامل، أعني أنها «المواضعات - الشروط» للتواصل والتبادل، وجميع الفنون المؤسساتية: كالمنظومة القانونية، واللغة، والدساتير، والعادات والتقاليد. وهي جميعاً مواضعات ليس لها من ذاتها وجود متقدّم على وضعها الاجتماعي الإنساني، كونها ليست طبائع، بل هي وليدة المواضعات الاجتماعية مضموناً، ووليدة علمها - الذي هو أيضاً

=jurisprudence، حيث يُصبح الحاصل من الأحكام الواقعة في النوازل الحاصلة خزينةً أو دُخيرةً من القواعد والقوانين المستعملة في ما يُطرأ بعدها من القضايا، بحيث تكون المبادئ هي نفسها وليدة الممارسة، وليست متعاليةً عليها إلا تعالي العام من الممارسة على أحد أحداثها العينية. وكذلك الشأن في جميع العلوم، الصوري منها أو التجريبي (في الطبيعيات)، والصوري أو التاريخي (في الإنسانيات)؛ بل لعل دخول التاريخية في الطبيعي نفسه (مثلاً تاريخية الأنواع) يجعل التجريبي نوعاً من التاريخي، فيكون «الثابت» النسبي في الطبيعة حالة خاصة من المتحرك (أي الدرجة صفر). والواقع أن المعلومات التي مصدرها التجربة تاريخيةٌ بمَعْنَيَيْن: بمعنى كون درجة المعلومة رهينةً بتاريخية أداة إدراكها، وبمعنى كون المعلومة اللاحقة متأثرةً بالمعلومة السابقة الحاصلتين من التجربة. فيكون العلم كله فقه قضائي، إما بخصوص الطبيعة، أو بخصوص الإنسان. ومن ثم فهو حتماً تاريخي، وإذا فهو وضعي موضوعاً أو مضموناً، وشكلاً أو صورة.

(٤٠) ابن خلدون، المقدمة، الباب ١ من الكتاب ١، «المقدمة الأولى»: في العمران البشري على الجملة، ص ٧٢ - ٧٣: «وتزيد الفلاسفة على هذا البرهان [الفلاسفة العرب، والبرهان هو برهان ابن خلدون على طبيعة الوازع وكونه ليس من المعطيات الطبيعية المغنية عن الحل الاجتماعي لمسألة الوازع] حيث يحاولون إثبات النبوة بالدليل العقلي وأنها خاصية طبيعية للإنسان [أعني الشرائع طبيعية للإنسان ومعلومة بالعقل لكونها طبائع] فيقررون هذا البرهان إلى غاية، وأنه لا بد للبشر من الحكم الوازع، ثم يقولون وذلك الحكم يكون بشرع مفروض من عند الله يأتي به واحد من البشر، وأنه لا بد وأن يكون متميزاً عنهم بما يودع الله فيه من خواص هدايته، ليقع التسليم له والقبول منه حتى يتم الحكم فيهم وعليهم من غير إنكار ولا تزيف. وهذه القضية للحكماء غير برهانية كما تراه، إذ الوجود وحياة البشر قد تتم من دون ذلك بما يفرضه الحاكم لنفسه أو بالعصبية التي يقتدر بها على قهرهم وحملهم على جادته». وإذا فالشرائع ليس لها من ذاتها ما يجب أن تكون هي بعينها. الطبيعة تقتضي وجوب الوازع، لكن حصوله ومضمون الوازع وطبيعة القوانين التي يفرضها كلها تاريخية يحددها تاريخ المجتمع نفسه، ولا دخل فيها لا للسماء ولا للعقل، بمعنى استخراج ذلك من طبائع الأشياء.

فإذا جمعنا خاصيتي التصوير الإنساني النسبي صار الفرق بينه وبين التصوير الإلهي لموضوعات علم العمل فرقا كميًا لا فرقاً كيفياً. فكلاهما فعالية واضحة، لكن الفعالية الإلهية مشرعة وسائفة بإطلاق، والثانية، الفعالية الإنسانية، ذات تشريع غير مطلق؛ إلا أنه يبقى، مع ذلك، فعلاً وضعياً، وليس انفعالاً واقعياً (كما يذهب إلى ذلك الفلاسفة). وفعلاً فقد أصبح السياسي - بما هو موضوع لعلم السياسة - هو عينه فعالية الوضع التشريعي كظاهرة غير طبيعية، بل كفاعلية إنسانية تاريخية هي، في الوقت نفسه، إنشاءً للموضوع المعمول وإنشاء لعلمه؛ وهي، لذلك، لا تتحدد بالإضافة إلى قيمة ذاتية لموجود خلقي خارجي تكمن في صورته المثالية، أو في صورته المادية المظنونتين ذاتيتين له. ومعنى ذلك أن الإله والإنسان ينشئان «الشيء» السياسي أو «قُومسانه» عن ليس، بالوضع الإبداعي قضاءً وشرعاً بالنسبة إلى الإله، ونظراً وعملاً بالنسبة إلى الإنسان. وذلك سواء تعلق الأمر بالسياسي بما هو موضوع العلم العملي، أو بما هو علم هذا الموضوع. فلا يبقى المأمور به، والمشروع، والمنظور إليه، والمعمول أموراً ذات وجود متقدم على فعل الأمر والشرع، والنظر، والعمل. وهي إذا عين فاعلية العمل التي تكون، كفاعلية موضوع، مضموناً لعلم العاملة، وكفاعلية مابعد موضوع، شكلاً له. وتلك هي النسبة عيئها التي اكتشفناها بين الرياضي والمنطقي (الفصل الثاني)، والتي نكتشفها الآن بين السياسي والتاريخي. فالأول من الزوجين يوجد المضمون، والثاني يعلم شكله؛ وإيجاد المضمون يكون صورياً أو مادياً، وكذلك شكله^(٤١). وإيجاد المضمون والعلم، إحداث تاريخي بالطبع!

(٤١) وبذلك يكون التوازي التام بين علوم النظر وعلوم العمل على النحو التالي:

١ - علوم النظر

أ - الرياضيات الخالصة أو المجردة بلغة أوغست كونت

ب - الرياضيات المطبقة أو العينية بلغة أوغست كونت

ج - المنطق الخالص ويدرس أ وشروطه

د - المنطق المطبق ويدرس ب وشروطه

٢ - علوم العمل

أ - السياسيات الخالصة

ب - السياسيات المطبقة

ج - التاريخ الخالص ويدرس أ وشروطه

د - التاريخ المطبق ويدرس ب وشروطه.

وإذا كان ج و د من ١ لا يطرحان أي مشكل لبينة مضمونه، فإن ج و د من ٢ هما اللذان يحتاجان إلى شرح. وفعلاً، فما معنى التاريخ الخالص الذي يتعلم السياسيات الخالصة؟ إنه تاريخ النظريات السياسية العامة، أو بصورة أدق تاريخ النماذج النظرية للظاهرة السياسية مثلما أن المنطق الخالص الذي يعلم الرياضيات الخالصة ليس إلا تاريخ النظريات الرياضية العامة أو تاريخ النماذج النظرية للظاهرة الرياضية. أما التاريخ المطبق فلا إشكال =

رابعاً: النقلة النوعية في السياسات العربية

ولولا النقلة من الواقعية إلى الوضعية (بمعنى الوضع الإلهي والوضع الإنساني اللذين وصفنا)، لامتنع أن نفهم ما حصل في السياسات العربية بالمقارنة مع السياسات اليونانية (وكذلك في التاريخ)، أي لاستحال أن نفهم المرحلتين الواجبتين للوصل بين السياسات المستندة إلى أداتي المدني النفسي والاقتصادي المنزلي والسياسات المستندة إلى أداتي الاجتماع السياسي والاقتصاد السياسي. ويمكن أن نحدّد طبيعة المرحلتين الواسطين، عندما ندرك طبيعة الحدّين الموصول بينهما. ففي الحد الأول (المدني النفسي، والاقتصادي المنزلي) يفيد اللفظ الثاني من الاسمين الأداة النموذج (النفسي، والمنزلي)؛ ويفيد اللفظ الأول (المدني، والاقتصادي) العملية التي حصرت في الأداة، ففقدت خالصيتها وعمومها، وأصبحت لا تستطيع تجاوز إمكانات «الأداة - النموذج». فالمدني حُصر في ما يقبل المعالجة النفسية، والاقتصادي في ما يقبل المعالجة المنزلية. أما في الحد الثاني (الاجتماع السياسي، والاقتصاد السياسي)، فإن اللفظ الثاني من الاسمين (السياسي - السياسي)، يكون دالاً على العملية والأول دالاً على الموضوع، من دون حصر للعملية في هذا الموضوع الذي هو أحد مجالات تطبيق العملية السياسية (الاجتماع، والاقتصاد).

وعندئذ تتضح طبيعة ما يجب توفيره لتحقيق التوسط الناقل من أداتي الحد الأول (الواقعية العملية المستعملة للمدني النفسي والاقتصادي المنزلي) إلى أداتي الحد الثاني (الوضعية العملية المستعملة للاجتماع السياسي والاقتصاد السياسي). كيف نخلص العملية من الأداة التي حُصرت فيها، أعني المدني من النفسي، والاقتصادي من المنزلي، لكي تصبح الأداة أحد الموضوعات التي ينطبق عليها المدني والاقتصادي لا كلها؟ وهذه الوساطة هي قسْمة المدني النفسي (للتخفيف من نفسنة الاجتماعي)، وجمْعنة الاقتصادي المنزلي (للتخفيف من منزلة الاقتصادي). والعملية الأولى تخلص المدني من انفراد النفسي به أداة

=فيه، وهو معلوم المضمون (وليس المقصود بالتاريخ تاريخ أحداث اكتشافها بل المقصود به صيرورة تنسيقها: أعني تاريخ التحولات البنوية لنسق البنى الصورية للعلوم النظرية أو العملية).

ولزيد الشرح يمكن القول بأن أ و ب من ١ يمثلان النظر بما هو منتج للعلم النظري: إنه إذا نظر عامل في الرمز أ، وفي الموضوع لتمييزه ب. أما ج ود من ١ فهما عودة على إنتاج الرموز وترميز الموضوع لعلمهما وعلم شروطهما. وكذلك أ و ب من ٢ يمثلان العمل بما هو منتج للعلم العملي: إنه عمل عامل منتج للسياسي في الرمز أ وفي الموضوع لتمييزه، أي لجله سياسياً ب. أما ج ود من ٢ فيعودان على إنتاج الرموز العملية وعلى ترميز الموضوع العملي لعلمهما. وبذلك يكون التاريخ للعمل كالمنتج للنظر. ومعلوم أن موضوع ١ - أ و ١ - ب هو الطبيعة وموضوع ٢ - أ و ٢ - ب هو العمران أو الاجتماع الإنساني أو السياسي العام بلغة الفلاسفة، بمعنى العمل الإنساني الذي يُعدّ النظر أحد أجزائه (وهو معنى دور العلم السيّد للسياسة، حتى فوق مابعد الطبيعة. والإشكالية نفسها مجدها عند أوغست كونت: علاقة الرياضيات وعلم الاجتماع من حيث وظيفة العلم السيّد).

ونموذجاً للمعالجة؛ والثانية تخلص الاقتصادي من المنزلي أداةً ونموذجاً للمعالجة^(٤٢). وقد تزامنت العمليتان، مع شيء من التفاضل في الزمان، كما زامنتا البلوغ بالمدني النفسي، وبالاقتصادي المنزلي إلى غايتيهما، أي إلى أقصى ما كان ممكناً بواسطتهما لحل المسائل السياسية.

ويبين أن قَصْدَةَ الاجتماعي وجمعته الاقتصادية تنتهيان، في الأخير، إلى شيء واحد شكلاً، وإن اختلفتا، عند الاضافة إلى مجال معين، أعني أنهما تنتهيان إلى التحليل السياسي الذي يعتبر النفسي والمنزلي أمرين تاريخيين، يحددهما المجتمع والاقتصاد، بما هما سياسيان. وإذا فقد حصل انقلابان في المرحلة العربية من تاريخ علم العمل. أولهما قلب العلاقة بين الاجتماعي والنفسي، فخلص الأول من الأخير الذي صار إحدى أدواته وموضوعاته لا كلها، جاعلاً من الاقتصادي أدواته المفضلة بديلاً من النفسي، والثاني قلب العلاقة بين

(٤٢) ولنشرح مدلول هاتين الخلفتين الواسطتين وكيف حدّدهما ابن خلدون في المقدمة:

١ - فقصدة المدني (قياساً على حِدْبَةِ الجبر) تقتضي، قبل شرحها أن نثبت أن المدني النفسي، في علوم العمل الفلسفية، كان يؤدي الدور النموذجي للمعالجة النظرية مثل الجبر الهندسي. فالجبر، كمفهوم أداة، بحاجة إلى أساس حدسي مستمد من الطبيعة (عند اليونان): وتلك هي وظيفة البناء الهندسي (المقالة الثانية من أصول أفقليدس). والمدني، كمفهوم أداة، بحاجة إلى أساس حدسي مستمد من الطبيعة (عند اليونان): وتلك هي وظيفة البناء النفسي للمدينة (نظرية الأمزجة: ذهبي نحاسي وحديدي ونظرية القوى الثلاث: ناطقة، غضبية، نزوعية). ولا يمكن تخليص الجبر الأداة من السند الحدسي الطبيعي (البناء الهندسي) إلا بالحسنة، وهو ما حدث عند العرب (القسم ٢، الفصل ٣). وكذلك لا يمكن تخليص المدني الأداة من السند الحدسي الطبيعي (البناء النفسي) إلا بالقصدنة، وهو ما حدث عند العرب. فليس للنفس، عند ابن خلدون، مضمون واحد، بل هي في العمران البدوي غيرها في العمران الحضري أخلاقاً وعقلاً، وحتى قدرات. فإذا قُصِدَ المدني أرخين، ومعه النفس التي تفقد ثباتها، ومن ثم دورها النموذجي للعمران، بل تصير فقط أحد مجالاته. وتقلب العلاقة فيصبح هو نموذجها.

٢ - وجمعة الاقتصادي (قياساً على جبرنة الحسابي) تقتضي كذلك، قبل شرحها، أن نثبت أن الاقتصادي المنزلي، في علوم العمل الفلسفية، كان يؤدي الدور النموذجي للمعالجة النظرية مثل حساب النسب. فالحساب، كمفهوم أداة، كان بحاجة إلى أساس حدسي مستمد من الطبيعة (عند اليونان): وتلك هي وظيفة النسب (بأنواعها الثلاثة، المقالة الخامسة من الأصول). والاقتصادي، كمفهوم أداة، كان كذلك بحاجة إلى أساس حدسي مستمد من الطبيعة (عند اليونان): وتلك هي وظيفة المنزل (جماعة للتعاون مؤلفة من الأسرة وأداة الانتاج: العبودية عامة آلية وبشرية: لأن الثور هو عبد الفقير، والعبد هو ثور الفني، ولأن آلات النسيج لو كانت تدور بذاتها لوقع الاستغناء عن العبودية). ولا يمكن تخليص الحساب الأداة من السند الحدسي الطبيعي (النسب) إلا بالجبرنة، وهو ما حدث عند العرب (القسم ٢، الفصل ٣). وكذلك لا يمكن تخليص الاقتصاد الأداة من السند الحدسي الطبيعي (المنزل) إلا بالجمعة، وهو ما حدث عند العرب، وخاصة عند ابن خلدون. فلا وجود للمنزل في الاقتصاد بالمعنى الخلدوني. بل إن عامل العبودية قد دُحِضَ من الأساس (ابن خلدون، المقدمة، الباب ٥، الفصل ٣: «في أن الخدمة ليست من المعاش الطبيعي»). فلم يبق إلا المجتمع بما هو السوق الكبرى للاقتصاد وللإستغلال الاقتصادي، من قبل الغالبين للمغلوبين. وإذا جُفِرَ الاقتصادي أرخين ومعه المنزل الذي يفقد ثباته، ومن ثم دوره النموذجي للعمران، فيصبح فقط أحد مجالاته. وتقلب العلاقة فيصبح هو نموذجها.

الاقتصادي والمنزلي، فخلّص الأول من الأخير الذي صار إحدى أدواته وموضوعاته لا كلها، جاعلاً من الاجتماعي أداته المفضلة بديلاً من المنزلي. وما الأداتان النموذجان البديلان، أعني الاجتماعي والاقتصادي، إلا شيء واحد؛ إذ هما بالأساس «ألفوريتيم» عملي أو منطق الظاهرات العملية الذي برزت وحدته بعد أن زال ما كان يفصل مظهره، أعني حصر الأول في النفسي، والثاني في المنزلي^(٤٣). ويمكن أن نفهم عدم حصول هذا التوحيد الشكلي سابقاً بالأساس الكيفي الذي كان يستند إليه، أعني بالفصل النوعي بين «الطبيعي - النظري» و«الحلقي - العملي» في الإنسان (أعني النفسي والمنزلي اللذين يُرَدُّ إليهما، بما هما خُلُقَيان طبيعيان، الاجتماعي والاقتصادي، بما هما خُلُقَيان أو إنسانيان تاريخيان)، وهو فصلٌ علته ما كانت عليه نظرية الاجتماع من تأخر. فأفلاطون، مثلاً، كان يعلم^(٤٤)، وكذلك أرسطو^(٤٥)، أن المدني (أي ما سيصبح الاجتماعي) أبسط (خاصية أنطولوجية) وأدق (خاصية إبستمولوجية) من النفسي من حيث فنيات علاج المسائل السياسية. لكنهما، مع ذلك، يقدّمان عليه النفسي وعلته أداةً ونموذجاً للمدني، جاعلين من المدني النفسي أساس العمليات «الألفوريتيمية» العملية، بفضل المقايسة بين سُلم ملكات النفس ووظائف المدينة، للوصول إلى تحديد المجالات العملية المبحوث عنها، في علم السياسة. كما كانا يقدّمان الاقتصاد المنزلي على الاقتصاد المدني، رغم علمهما بكون هذا أبسط وأدق، جاعلين من الاقتصاد المنزلي أساس العمليات «الألفوريتيمية» لفهم المسائل الاقتصادية، بفضل قياس الاقتصاد المدني على الاقتصاد المنزلي، لتحديد المجالات المبحوث عنها في علم السياسة (أي كيف يجب أن تكون المدينة، كمجهول يسعى العلم إلى تحديده).

وفعلاً، فالمدني، عندهما، أبسط من النفسي، كون مجاله أعمّ، إذ هو يتعلق بما بين النفوس من نسبٍ وعلاقاتٍ (مع حفاظ النفوس على طبائعها فلا يتخللها الاجتماعي)^(٤٦)،

(٤٣) وفعلاً فبمجرد تخليص الاجتماعي من النفسي بالبديل الاقتصادي محدداً للنماذج، وتخليص الاقتصادي من المنزلي بالبديل الاجتماعي محدداً للنماذج، حتى يُصبح مصدر النماذج الاجتماعية هو الاجتماعي بما هو اقتصادي، والاقتصادي بما هو اجتماعي. وكلاهما تاريخيان، فتغيب النفس والمنزل، بما هما ظاهرتان طبيعيتان مؤسستان لعلم السياسة المدنية كما تصوره الفلاسفة. ولولا ذلك لزالت عن المحاولة الحلدونية كل طرافة، بل لعدت دون علم السياسة الفلسفي أهمية ودقة علمية. والنفس والمنزل اللذان صارا تاريخيين أصبحا هما بدورهما من الظاهرات العمرانية التي تحتاج إلى تفسير بالاجتماع والاقتصاد، عوض أن يكونا مصدرًا للنماذج. (٤٤) أفلاطون، جمهورية أفلاطون، II 368 د وما بعدها؛ عملية التكبير لدراسة مفهوم العدالة في الدولة تيسيراً لإدراك مكوناتها. ولكن النموذج يبقى، مع ذلك، من النفسي.

(٤٥) أرسطو، السياسة، I 1253. 2. I - 18 - 25: تقدّم المدينة على مكوناتها كتقدم الكل على أجزائه. والكل دائماً أبسط من الجزء لأن مفهومه يقتضيه هو بعينه وهو لا يقتضي الجزء بعينه. لكن الدراسة السياسية تبقى خاضعة للنموذج النفسي والمنزلي، رغم كون هذين جزئيين منها.

(٤٦) إذ لو فعل لفقدت دورها النموذجي ولما كانت طبائع: وقد يؤثر فيها المجتمع بل هو ساع إلى ذلك =

مما جعل العمليات السياسية بحاجة، حتى لا تكون مقصورة على ما بين النفوس من نفسي، إلى نموذج الاقتصاد المنزلي المستند هو بدوره إلى المدني النفسي (الحاجات)، لكي تتمكن، في غياب أصناف العلاقات الاجتماعية المتخلّلة للنفوس والمتجاوزة لثباتها (أرخنة النفسي نفسه، وهو ما يوازي تسييل العدد الطبيعي واكتشاف العدد الحقيقي) من معالجة ما لا يقبل العبارة المنفصلة (من هنا أهمية نظرية النسب في الاقتصادي والنفسي الواردة في أعمال أرسطو وأفلاطون)^(٤٧).

لكن أداة «المدني - النفسي» التي تستجيب إلى هذه الحاجة بنائياً، وتؤسس أداة الاقتصاد المنزلي التي تستجيب إليها عملياً، أصبحت عائقاً يمنع من توسيع نظرية الاجتماع، ومن اكتشاف التحليل السياسي الذي يمكن من معالجة مفهومات سياسية تخوّل تحقيق التوازي بين التعبير الاجتماعي عن النفسي، والتعبير النفسي عن الاجتماعي، وإزالة القطيعة الأنطولوجية بينهما، لا برّد الاجتماعي إلى النفسي، بل بمفهوم جديد للاجتماعي وللنفسي. إن قصور المدني النفسي والاقتصادي المنزلي هو إذاً العائق المعرفي الذي انبنى على عائق وجودي أعمق منه أدى إلى القطيعة والمقابلة بين فتيات معالجة النفسي، وفتيات معالجة المدني (وهي مقابلة، ثم التخلّص منها برّد المدني إلى النفسي، عند الفلاسفة)، فأصبح السياسي عديم الوحدة: النفوس الثابتة التي لا يتخللها ما بينها من علائق، والعلائق بينها التي لا تستوفي النفوس؛ وهو ما أوجب اللجوء إلى جسرين من المدني إلى النفسي (أداة المدني - النفسي)، ومن النفسي إلى المدني (أداة الاقتصاد - المنزلي). فإذا أرحنا عن الأول النفسي بقي الاجتماع، وعن الثاني المنزلي بقي الاقتصاد، بما هما سياسيان خالصان. وبذلك نجد الأداتين المقابلتين للفلسفة القديمة، في الفلسفة الحديثة عملياً. والإزاحة الأولى تحتاج إلى قصدنة المدني، حتى لا يبقى أمراً طبيعياً يقاس عليه الاجتماع السياسي، بل يصبح - هو بدوره -

= وهو معنى التربية. ولكن التربية ليست تاريخية بمعنى كون مضمونها حصيلةً تكوينية للقيم والمعاملات في التاريخ، بل هي نقلٌ للنفس من القوة إلى الفعل بإخراج ما فيها فطرياً (افلاطون)، أو بإكسابها ما تقتضيه طبيعتها بالتعود على الفضائل (أرسطو). وتلك هي وظائف الدولة. وطبعاً، فهذا هو المطلوب من السياسة، إذا كان المقصود بها الموقف المعياري مما يمتنى المرء أن يكون عليه المجتمع. أما إذا كانت السياسة كعلم، غير الموقف السياسي من الواجب السياسي، فإن ذلك لا علاقة له بالعلم السياسي: بل المطلوب هو دراسة الآليات الاجتماعية المنتجة لهذا المضمون الخلفي فعلاً، وليس المطالبة بإنتاجه، بوصفه ما تقتضيه طبيعة الإنسان، لكان الإنسان ليس حصيلةً تاريخية، بل طبيعة ثابتة.

(٤٧) أفلاطون والعدد الديمغرافي الخلفي (لأن المقصود من العدد الزواجي هو العدد المحافظ على عدد السكان وعلى نسب طبقاتهم حتى لا تنفس الأخلاق): افلاطون، المصدر نفسه، VIII 546 ب. وكذلك أرسطو وأداة النسب في أخلاق ليقوم ما خوس لتحديد مفهوم العدالة: كامل المقالة الخامسة - بل إن النفس نفسها نسبةً عند أفلاطون، بمعنى أنها من جنس الأنغومة (harmonie)، بما هي نسق متآلف من الأصوات، وكذلك المجتمع والمنزل.

اجتماعياً. والثانية تحتاج إلى جمعة الاقتصادي، حتى لا يبقى أمراً طبيعياً يقاس عليه الاقتصادي السياسي؛ بل يصبح، هو بدوره، اجتماعياً: فتتأرخن النفس والمنزل، ويعم الاجتماع السياسي الأولي، والاقتصاد السياسي الثاني؛ ويصبح كلاهما، بفعل الأرخنة، ثمرة سياسية وضعية، وليسا كما ظننا في الفلسفة، أمراً طبيعياً أو نواةً طبيعيةً يرتكز عليها الاجتماعي ويُعلم بالقياس إليها^(٤٨).

ويُرى أن إزاحة مجالي تطبيق التحليل السياسي - إزاحة النفسي من الأداة الأولى، أعني من أداة المدني - النفسي، وإزاحة المنزلي من الأداة الثانية، أعني من أداة الاقتصاد - المنزلي - يُمثل إغراقاً في الصورية. ولكنه ليس إغراقاً يُذبر عن المضمون السياسي، بل صار مضمونه نفسه صورياً. ذلك أن فنيات التقريب في المعالجة السياسية الخالصة، وفنيات التقريب في المعالجة السياسية المطبقة قد أصبحت موضوع الصياغة الصورية بعد أن تحرر الاجتماعي - السياسي من أداة المدني - النفسي، وتحرر الاقتصادي السياسي من أداة الاقتصاد - المنزلي. وكلما ازداد الوجه الصوري من السياسي الخالص نقاوةً ناسبه، في المقابل، الوجه المادي اقتراباً من السياسي التطبيقي أو التاريخي، الذي كان يُعدُّ مما ليس بالمعلوم طبعاً. ويستند هذا الاقتراب اللامتاهي من المعطى العيني إلى ما حصل من تقدم في فنيات التقريب التي تعتمد عليها المعالجة السياسية الخالصة التي يحتاجها العمل في أدواته الإدراكية التاريخية (أدوات نقد الوثائق وجمع المعلومات التاريخية). وهي فنيات يجمعها فن يمكن أن نطلق عليه اسم أرغانون الإدراك الحسي المطبَّق على الظواهر السياسية العينية، بالقياس إلى أرغانون الإدراك العقلي الخالص للظواهر السياسية العامة، خلال الصياغة السياسية النظرية للمعطى التاريخي. فيكون العلم العملي في الوقت نفسه بناءً لمنطق الممكن العقلي العملي الخالص بناءً رمزياً، ومنطق الممكن العقلي العملي المطبق بناءً تقنياً (تقنيات علم مصادر الخبر).

ونحن - وإن كنا نتميز بين فنيات التقريب السياسي الخالص وفنيات التقريب السياسي المطبَّق، والأولى تكون نموذجية لا غير، والثانية تكون خلال صياغة أحداث سياسية بعينها - فإننا سنهتم، خصوصاً، بهذا الصنف الثاني والجديد من الأرغانون، أعني هذا الصنف الجامع بين التقريبيين لتحديد الشروط العلمية السياسية للإدراك الحسي للظواهر السياسية، جمع الأرغانون الأول للشروط العلمية السياسية للإدراك العقلي للظواهر السياسية، بالاستناد إلى تعاضد التقريبيين الخالص والمطبَّق، أعني، في النهاية، التقريب المتعلق بالممكن العقلي العملي

(٤٨) وبذلك يزول التوازي الرباعي عند الفلاسفة (بنية النفس، بنية العالم، بنية ما بعد العالم، بنية العلم والعمل) (أو علم الطبيعة وعلم المدينة) وهو ما أعطى لعلم النفس الدور الذي أصبح له في الأفلاطونيات المحدثة جميعاً (كما حددها في المقدمة العامة).

الخالص (مثل درجات التقريب في تحديد عتبة ما في علاقة عملية ممكنة)، والتقريب المتعلق بالممكن العقلي العملي المطبق (مثل درجات التقريب في تحديد قياس معين في حدث تاريخي أو اقتصادي عيني).

خامساً: العلاقة بين الصورية السياسية

والتجريبية العملية

ولكني تتمكن من فهم اتجاهي هذا الانقلاب اللذين يدوان متضادين تمام التضاد - الإيغال في الصورية العملية، والإيغال في التطبيقية العملية أو التاريخية، وكلاهما ينسب إلى علم السياسة - سنحاول دراسة الميزات الأساسية للأرغانون السياسي الصوري (وهو أرغانون الإدراك السياسي العقلي العملي الخالص)، وللأرغانون السياسي المادي (وهو أرغانون الإدراك السياسي الحسي العملي المطبق)، فاصلين بين مجاليهما، من دون نفي لوحدهما الأرغانونية، بما هما أداتا تحليل سياسي. فالأول، أعني الأرغانون السياسي الصوري، يمكن وصفه بكونه أفقياً، لتعلقه بما يجري من علاقات بين عناصر المنظومة الرمزية التي تمثل دور النموذج. والثاني، أعني الأرغانون السياسي المادي أو التاريخي، يمكن وصفه بكونه عمودياً، لتعلقه بما يجري من علاقات بين المنظومة الرمزية (أعني موضوع الأرغانون السابق) وعناصر المنظومة الموضوع التي تُعَدُّ مضموناً لها، والتي يُعَبَّرُ عنها بها بتعبير الشكل عن المضمون، أعني العمليات التقنية التي تُصَيِّرُ المضمون قابلاً للصياغة العلمية المساعدة على معالجته بالأرغانون الأول، هي عمليات تقنية - معالجة المعطى التوثيقي أساساً - ليصاغ بعناصر المنظومة الرمزية صياغة تجعل المضمون يَنْتَمُط ليرتفع إلى الشكل، وتجعل الشكل يتطوَّر لينزل إلى المضمون. وهذه العملية المزدوجة التي تنقل الوقائع المضمونية إلى الشكل العلمي السياسي الخالص، وتنقل الشكل العلمي السياسي الخالص إلى الوقائع المضمونية، هي التي نطلق عليها اسم المنهج التاريخي: أو الأرغانون السياسي الإدراك التاريخي.

وقد شرع علم العمل العربي، في مرحلتي التوسط هذين بين الواقعة المطلقة والوضعية المطلقة السياسييتين، شروعاً فعلياً، غير قابل للإنكار، في تحقيق الخطى الأولى من هذا الأرغانون، بدءاً بعلم نقد الأخبار^(٤٩) وبمحاولات التنظير الدقيق للتوثيق

(٤٩) وأولى المحاولات الساذجة في هذا الميدان تتعلق بالتحقيق المادي للمدونة القرآنية والسنية: كيف تميز بدقة ما ينسب إلى الآله والرسول بما هما مصدران للعقيدة وللفقه. وسرى أن منهج التجريح والتعديل، أو النقد الخارجي لمصدر الخبر، سيتدرج إلى أن يصبح بحثاً عن الشروط المنهجية للأرغانون التاريخي، بما هو منظومة علوم مساعدة اسمها العام هو علم العمران البشري والاجتماع الإنساني (راجع النص الذي صدرنا به هذا الفصل).

التاريخي^(٥٠)، وختماً بالتنظير العلمي للمنهجية التاريخية المستندة إلى الموقف الاسمي في العمل عند ابن خلدون^(٥١)، وهو موضوعنا الرئيسي جزؤه الثاني. فكيف كان حصول الإيغال في الصورية السياسية والتاريخية السياسية؟ ولم يعتبران وجهين للظاهرة العلمية نفسها

(٥٠) لعل أفضل مثال لمحاولات التنظير للتوثيق التاريخي هو نظرية «القيم» بالنسبة إلى الحقيقة التاريخية كما حددها الكافي في كتابه المختصر في علم التاريخ قياساً على سلم الأحكام الفقهية. انظر: فرائز روزنتال، علم التاريخ عند المسلمين، ترجمة أحمد صالح العلي؛ مراجعة محمد توفيق حسني (بغداد: مكتبة المثني، ١٩٦٣)، ص ٣٤٠: «وتلك الاعتبارات الحاصلة عند زيادة تاريخ شيء من الأشياء: أولها اعتبار وجه الحضور والعيان. ثانيها اعتبار وجه العلم واليقين. ثالثها اعتبار وجه غلبة الظن. رابعها اعتبار وجه التعارض بلا ترجيح، خامسها اعتبار وجه غير الوجوه الأربعة». وهذه القيم الخمس هي مثل: القيمة اللامتناهية (لا سالبة ولا موجبة في الفقه وهو المباح) وهي الأخيرة. ثم القيمتان اللوجتان الأولى هي الواجب، والثانية هي المنسوب إليه (في السلم الصوفي العيان أصدق من العلم اليقيني). ثم القيمتان السالبتان الثالثة هي المكروه (إن بعض الظن إثم) والرابعة المحذور (إذا انعدم الترجيح سهل الوقوع في المحذور وهو الترجيح بلا مرجع): وعلى كل فهذه محاولة لتصنيف الوثائق والمعلومات التاريخية. وسترى كيف أن ابن خلدون - قبل هذا بقرابة القرن بحث عن تصنيف لسوالب الوصول إلى هذا أو لعل الخطأ في الخبر التاريخي حتى بالنسبة إلى من يريد أن يقص ما عاين وشاهد، أعني أولى هذه القيم.

(٥١) وأرقى النظريات للمنهجية التاريخية، هي، بلا منازع، محاولة ابن خلدون (في الفكر العربي طبعاً): وتألّف هذه المحاولة، مثل الأرغانون المنطقي، من وجهين:

١ - الوجه السالب، وهو المتعلق بموانع الوصول إلى الحقيقة في التاريخ، أعني أسباب الخطأ.

٢ - الوجه الموجب، وهو المتعلق بشروط البلوغ إليها.

والعلم الجامع بين الوجهين هو علم العمران البشري والاجتماع الإنساني الذي ثمرته الوحيدة - بحسب ابن خلدون - هي نقد الأخبار، رغم شرفه في ذاته. فكيف ذلك؟ سنكتفي هنا بتحديد سريع لهذين الوجهين؛ لأن تحليلهما هو من مشمولات الفصل السادس. فأما الوجه السالب فيتعلق بأسباب الخطأ الناتجة من طبيعة المعلومة التاريخية نفسها: فهي خبر عن حدث زمني يخص العمران البشري. وهذا الخبر ذو مصدر إنساني دائماً، حتى ولو كان الحدث ماثلاً أمامنا، فصدره دائماً الإدراك الحسي الإنساني. وهذه المعلومة يمكن أن تزيّف عن قصد، أو عن غير قصد. وفي القائمة التي أعدها ابن خلدون لأسباب الخطأ يمكن أن ننسب أولها وآخرها (السادس) إلى ذات الخبر: إما التزييف اللاواعي (التشيع) أو الواعي (خدمة حاكم بتفسير الحقيقة)، وثالثها وخامسها إلى طبيعة الحدث التاريخي نفسه: سوء تأويل غير واعي للمقاصد رغم التحرز، أو اعتماد لعدم التحرز؛ وثانيها ورابعها لنقائص المنهج: إما لحسن الظن بالمصدر، أو للاطمئنان إلى التجريح والتعديل. وإذا فأسباب الخطأ تجعل الخبر التاريخي والحقيقة التاريخية عسيرة التحديد وصعباً البلوغ إليها. وأما الوجه الموجب فيتعلق بالسبب المتقدم على هذه الوجوه السالبة - وهو كذلك مزدوج، رغم أنه ورد في المقدمة على أنه واحد وهو السابع في القائمة - أعني: «ومن الأسباب المقتضية لذلك - وهي سابقة على جميع ما تقدم - الجهل بطبائع الأحوال في العمران. فإن كل حادث. من الحوادث ذاتاً، كان أو فعلاً، لا بد له من طبيعة تخصه في ذاته وفي ما يعرض له من أحواله [الوجه الأول من السبب السابع]. فإذا كان السامع عارفاً بطبائع الحوادث والأحوال في الوجود ومقتضياتها أعانه ذلك في تمحيص الخبر على تمييز الصدق [وهذا هو الوجه الثاني من السبب السابع]»، ابن خلدون، المقدمة، ص ٥٧ - ٥٨. فكون العمران ذا طبائع، وكون علمها يساعد على نقد الخبر والمعلومة التاريخية، هما السببان الموجبان للوصول إلى المعلومة التاريخية الصحيحة (وكان قد علقنا على ما في هذا الحل من دور في بادية الرأي).

التي ستؤدي، بالضرورة، إلى الاسمية العملية، وإلى إعادة تحديد منزلة التاريخ بوصفه علماً
لهذين الوجهين من الفعالية العملية؟

نبدأ بالإشارة إلى أن منهج السياسات التي تُعدُّ خالصةً عند اليونان، أعني تلك التي عرفها العرب، هو المنهج الذي يمثل، عندهم، الإدراك العقلي السياسي الخالص، أعني المُعني عن الإدراك الحسي المنفعل، لاستعاضته منه بالإدراك الحسي الفاعل - أعني ما يتضمنه المدني النفسي من نموذج بناء نفسي للسياسي (قوى النفس الثلاثة: الناطقة، الغضبية والشهوانية الموازية اجتماعياً للطبقات الثلاث)، ومن نموذج عمليات منزلية للاقتصادي (التعاون من أجل المعيشة). ولنتساءل عن منهج السياسات التطبيقية عندهم، أعني تطبيق تلك النماذج على المجتمعات التاريخية، وخاصة على السياسي والاقتصادي فيها، سعياً إلى تحديد طبيعتهما. فالمفروض أن تكون هذه السياسات التطبيقية، من حيث تمييزها عن الأولى، بحاجة إلى إدراك حسي من جنس آخر لا يكفي فيه نموذج البناء النفسي للسياسي ولا نموذج العمليات المنزلية للاقتصادي المساعدان للاستدلال كما هو الشأن في السياسات المعتبرة خالصة. إذ لا بد من عناصر مستمدّة، بالقصد، من ملاحظة الواقع التاريخي. ولا تكفي العلاقات والتَّسبُّب العامة المستمدة من السياسات المظنونة خالصة (المعتمدة على المدني النفسي والاقتصادي المنزلي)، والتي كونها، في الحقيقة، ليست خالصةً أدّى إلى حصر السياسي في خصائص هذه الموضوعات النماذج التي يُبنى عليها السياسي اليوناني، وإلى الإحجام عن إدراك كل سياسي مغاير له قد يوجد في موضوعات تطبيقية جديدة يُبرزها الاكتشاف التاريخي.

ومعنى ذلك أن مضمونات السياسة التطبيقية المتعلقة بالسياسي الموجود في التاريخ لا يمكن أن تكون بالضرورة ما نعلمه من مضمونات السياسة المستمدّة من نموذجي علم السياسة الخالص، أعني المدني النفسي والاقتصادي المنزلي. ولا يمكن كذلك ألا يكون لتحديد هذه العناصر الجديدة التي يمدنا بها التاريخ كماً وكيفاً دورٌ في الصيغ والعبارات السياسية الملائمة لهذه الموضوعات التي لا يلائمها ولا يكفيها ما أمدنا به السياسي الخالص عقلياً من نماذج المدينة النفسية والاقتصادية المنزلية. ولما كان عدم الكفاية هذا لا يبرز للعيان إلا بفضل ظهور عدم الملاءمة، صارت المعطيات المحددة المستمدّة من الملاحظة التاريخية منبهاً ضرورياً لكلا الأمرين، أعني لعدم الملاءمة ولعدم الكفاية. ومن ثم فإن مجرد الافتراض غير كافٍ؛ بل لا بد من الاعتماد على التحديد الدقيق للموضوع، بفضل الملاحظة التاريخية المتقبّلة (وليس بالبناء النموذجي). وهي إذاً ملاحظة تختلف عن ملاحظة البناء بواسطة نموذج المدني النفسي والاقتصاد المنزلي في الاستدلال السياسي المعتبر خالصاً^(٥٢). فالبناء بواسطة

(٥٢) لأن ما يورده المصدر التاريخي، إذا كان سليماً وصحت وسائل إدراكه صحة فعلية، يجب أن يُغير النموذج النظري من أصله، حتى يُدخل فيه هذا المعطى الجديد (وهذه هي الطريقة الوحيدة التي جعلت علم=

نموذج المدني النفسي والاقتصادي المنزلي يبني مدينةً تصورية، ثم يلاحظ هذا البناء التصوري، ويستدل استمداداً للمعطيات الباقية. والملاحظة التاريخية تستدل تاريخياً لتلاحظ ما في المعطى التاريخي ممّا لم تنبه بعد فتفعل في أدوات ملاحظتها (أدوات نقد الخبر والوثيقة)، حتى تكون منفعة بالخبر كما هو، ما أمكن ذلك، أعني حتى تتمكن من إدراك ما تلاحظه كما هو في النظرية العملية وليس كما يبدو للحس غير المجهز بأدوات نقد الخبر والوثيقة التاريخية. وإذا فالملاحظة التاريخية تحافظ على أحد معني الانفعال بالمعنى محافظة مقصودة، من خلال إزالة معناه الثاني إزالة مقصودة كذلك: فهي تسعى إلى الحفاظ على تقبل المعلومات من خارج، وعدم وضعها بالفرض، وذلك بالسعي إلى إزالة العوامل المانعة من موضوعية هذا التقبل، ما أمكن لها ذلك، حتى لا تحول هذه الموانع دون البلوغ إلى خصائص الوقائع الملاحظة. ولما كانت الموانع آتية من إدراك الوثيقة، أو من ظروف هذا الإدراك، أصبح المعنى الثاني من الانفعال دالاً على ما ينتسب إلى الإدراك وظروفه من خيولة دون إدراك المعطى التاريخي إدراكاً يُبرز خصائصه السياسية. وعلم هذه الموانع السياسي هو علم نقد الوثائق والأخبار، إذ يعود جلّه إلى دراسة أخطاء إدراك الوثيقة عند المؤرخين. وقياساً على علم نقد الوثائق والأخبار (وهو نظير علم المناظر في تجهيز الرياضيات التطبيقية)، يمكن الحديث عن علوم مشابهة تتعلق بمصادر المعلومات التاريخية واحداً واحداً، بحيث يكون مجموعها مادةً لعلم سياسي يمكن أن نطلق عليه اسم «علم الأدوات المساعدة لعلم التاريخ» أو السياسة المطبقة. ويتضمن جميع الأدوات العلمية المقرومة لمصادر المعلومات التاريخية أو المؤيلة موانع الإدراك السياسي للأحداث. وذلك هو العلم الذي أطلقنا عليه اسم الأركانون السياسي للإدراك التاريخي الذي يُعتبر نقدُ الوثائق والأخبار جزءه الرئيسي، والذي لا تُعد فيه أدوات نقد المصادر والمعلومات التاريخية مجرد أدوات لأمر غيرها، بل هي الغاية من هذا العلم، رغم كونها تبدو فيه مجرد أداة؛ ونسقُ هذا العلم الأداة هو علم العمران البشري.

ولم يكن بوسع العقل الإنساني أن يفكر في مثل هذا المنهج، قبل أن يفقد ما كان يظنُّ سياسياً خالصاً طابعه المعياري بالإضافة إلى ما لم نكتشف بعد البنى السياسية الملائمة له أو لم نختراعها لصياغته. واكتشاف هذه البنى أو الشروط المساعدة على اختراعها يشترطان هذا المنهج الجديد، أعني الأركانون السياسي للإدراك التاريخي الذي يجيب عن السؤال التالي: كيف نحقق شروط الإدراك التاريخي السياسي الذي يمكن من تطبيق أركانون

= الاجتماع يصبح علمياً في بداية القرن العشرين، بفضل البحوث التاريخية الإيتولوجية والأنتروبولوجية). أما في الحالة التي يتم فيها ملاحظة ما ينتج من النموذج النفسي والمنزلي، فإن الظاهرة المبنية لا تتضمن جديداً قد يغير النظرية، ما دام صادراً عنها، وبلغة أوضح ما لم يصبح الاجتماعي معدوداً أمراً خارجياً لا يكفي فيه الصور لإدراكه، بل يجب الخروج إليه واستمداده من مصدره الذي هو تاريخي بالضرورة حتى إذا تعلق بالحاضر (لأن سبيل إدراكه هو الوثيقة وهي معنى المعلومة التاريخية). فإن الاجتماعي التاريخي يبقى غير علمي.

الإدراك العقلي السياسي على الوقائع الاجتماعية؟ أو كيف نحدّد المعطيات الاجتماعية تحديداً يجعلها قابلةً للمعالجة السياسية بواسطة الأروغانون السياسي الخالص، فتصبح المعطيات المستمدة من الملاحظة التاريخية قابلةً للترجمة السياسية أولاً، والعلاج السياسي ثانياً (أعني العلاج العلمي السياسي)؟

ولكن لو طُرح المشكل بهذه الصيغة العامة والواضحة لثمّ اكتشاف المنهج التاريخي منذ اللحظة الأولى التي وقعت فيها محاولات بناء العلم السياسي الذي كان، في البدء، عند أمّ الشرق علم الأروغانون النظري للعمل، قبل أن يستحيل، عند اليونان، إلى علم الطبائع الواقعية للعمل. فلم يبق مجرد منظومة ذرائع، كما هو الشأن عند المصريين وأهل ما بين النهرين: أعني أروغانون الرصد العلمي للواقعات السياسية والاجتماعية بما هي فعاليات المجتمع الاقتصادية والسياسية والمعرفية في الدولتين المصرية والبابلية^(٥٣). والأمر الذي منع هذا الطرح الواضح للمشكل، هو عينه الأمر الذي ساعد اليونان على الثُقلة من الذريعية العملية عند معلميّهم الشرقيين، إلى الواقعية العملية عند علمائهم وفلاسفتهم. إنّه الأمر الذي يَسر استعمال النظريات السياسية للتعبير عن الظواهر السياسية البسيطة أو المظنونة كذلك، أعني الانتظام التقريبي للظواهر السياسية، والدقة التقريبية لأدوات ملاحظتها. فقد كان المعطى الدستوري، مثلاً، وأداة ملاحظته مستعدّين لتوليد الواقعية السياسية، من حيث لا يدري العلماء، وخاصة عند اليونان الذين رفعوا إلى المطلق ما كان يُعدّ، عند معلميّهم المصريين والبابليين، حلولاً نسبية وذريعية لعلم السياسة. فصيروا العلم التقريبي الذي هو ذو مصدر تاريخي حتماً، حقائق نهائية، فطبائع للظواهر السياسية نفسها؛ وامتنع عليهم، من ثم، الفصل بين الأروغانونين الصوري السياسي الخالص، والمادي السياسي المطبق (أي شرطاً المنهج التاريخي) فصلاً يُمكن من تحقيق شروط كل منهما تحقيقاً فعلياً. فلم تكن السياسيات الخالصة خالصة بحق، ولم تكن السياسيات التطبيقية تطبيقية بحق، لأن أداة المدني النفسي، والاقتصادي المنزلي في الأولى اعتبرنا السياسي الخالص، لا أحد موضوعاته؛ ولأن السياسي

(٥٣) وتلك هي وظيفة الكتبة والكهنوت. وهو أروغانون ذريعي بمعنيين:

١ - بمعنى عدم القول بأنه من طبيعة طبيعية، بل هو وضعي رغم القدسية المضافة عليه بنسبة واضعه إلى السلالة الالهية: الفرعون.

٢ - بمعنى الأداة المخترعة للظاهرة السياسية نفسها والممكنة من التحكم فيها: المرابض والاستعلامات لمعرفة ما يحصل فعلاً والسيطرة عليه. ووظيفة الاستعلامات أو «البريد» تتعلق بجميع الشؤون الاجتماعية، وخاصة بشؤون الحكم مباشرة، ومعارضة، وشؤون الاقتصاد (مالية، وجباية، وسبل توزيع، وقواعد تبادل). وبصورة إجمالية كل ما يتعلق بالتعامل مع الجهاز الاجتماعي تعاملًا ذريعيًا يجعل الاستعلام عليه من جنس الاستعلام على الطبيعة. وإلى هذا آلت العلوم الإنسانية في عصرنا. أما الوظيفة المعيارية التي تجعل السياسة علماً لما يجب إدخاله على المجتمع من إصلاحات، فهي من جنس الاستفادة من العلم الأول، وليست علماً في شيء.

في التاريخ اليوناني لم يُعدّ تاريخياً، بل طبائع واجبة لهذه الظواهر السياسية (الديستاتير والأنظمة مثلاً)، ولم تُعتبر مجرد ذرائع وحلولٍ وضعيةٍ في الممارسة السياسية، وفي علمها، بل حقائق مطلقة.

وإذا فقد تعامل القدامى - أفلاطون وأرسطو والفلسفة السياسية التي وصلت إلى العرب - مع المعطى الخلقى المظنون موجوداً في السياسات التطبيقية تعاملهم مع المعطى السياسي المظنون خالصاً. وهو ما جعلهم يعتبرون السياسي، في الحالتين، ذا وجود حقيقي لكون الخلقى طبيعياً وليس مجرد ذريعة موضوعية، إما كعلم صوري خالص للفعالية العملية، أو كعلم مطبق على الحاصل منها، مما صيّر الظواهر الخلقية - عندهم - جنسين متفاضلين: الأول، منتظم وأزلي وقابل للعلم السياسي الخالص؛ والثاني غير منتظم، وفي سيلان أبدي، ولا يقبل العلم السياسي بإطلاق (وهو التاريخي)^(٥٤). ولهذا العلة اقتصرَت السياسات التطبيقية على هذه الظواهر المظنونة منتظمة، مثل الأنظمة الدستورية وأنظمة التربية، وكان المنهج السياسي الوحيد الصالح فيها هو المنهج السياسي المستعمل في جمهورية أفلاطون أو في سياسة أرسطو، أعني المنهج الذي هو في غنى عن أرغانون الإدراك التاريخي، أو الذي يكاد يكون كذلك، إذ لم يكن اللجوء إلى مصادر المعلومات التاريخية أمراً مبدئياً ولا نسقياً؛ بل الهدف منه تأكيد نموذج المدني النفسي والاقتصادي المنزلي.

(٥٤) ولهذا الانقسام صورتان:

- ١ - أفلاطونية، وهو الانقسام الفاصل بين مشروع الجمهورية وما يصف أفلاطون في المقاتلين VIII و IX منها، بوصف الأول هو السياسي بحق، والثاني هو ما يؤول إليه الاجتماعي عندما يُترك فيه الحبل على الغارب، ويتطور بذاته، وهو عندئذ ليس موضوع علم السياسة.
 - ٢ - أرسطوية، وهو الانقسام الفاصل بين ما وصفناه بكونه تاريخياً طبيعياً مصنفاً لأصناف الديستاتير والنظم الحاصلة فعلاً في التاريخ اليوناني، وما يسكت عنه أرسطو، أعني السياسي في الأمم البربرية أي التي لم يصبح فيها السياسي من جنس ما يعرف اليونان: لكأننا اليوم اعتبرنا سياسياً واجتماعياً ما يحدث في البلاد الأوروبية لما في مؤسساتها من انتظام وقوانين ظاهرة، ونفينا ذلك عن المجتمعات المتخلفة للانعدام للظاهر لذلك فيها.
- أما إذا استعملنا الطرق العلمية التي يستعملها علم الاجتماع ذو المنهجية التاريخية، فإننا سنجد أن البنية العميقة لجميع المجتمعات متقدمها ومتخلفها واحدة، وهي أقرب إلى ما وصفه ابن خلدون منها إلى ما وصفه الفلاسفة، أعني أنها دائماً على صورة الغالبين عليها أياً كان هؤلاء الغالبون قبيلة، أو طبقة، أو فئة فكرية أو مالية أو عسكرية. المهم أن المجتمع هو في حرب أهلية دائمة، وفي تبريد دائم لهذه الحرب، بواسطة الملطفات العقديّة المعللة لثبات المؤسسات أو المبررة لها إخفاءً للآليات الصراعية الدائمة الكامنة فيه. وآليات هذه الصراعات هي المحددة للباقي في أية لحظة كانت: ولعل أفضل مثال هو الكائنات الحية، فسواء كانت متطورة أو بدائية، فلها الآليات العضوية نفسها في الفرد أو في الجماعة، رغم تزايد التعقيد. وتلك هي أهم نتائج الإثنولوجيا والانتروبولوجيا التاريخيتين. وإذا فالأمر يتعلق بعلاقة البنى الثابتة للتاريخي بالتاريخي وهو المقصود بعلم العمران بما هو في علاقة مماثلة لعلاقة الرياضي بالطبيعي، وإذا تصورنا هذه البنى غير تاريخية فالمقصود أنها تصير كذلك، أولاً بعد طريقتها إذ هي لم تكن ثم تجددت، وثانياً بعد طريقتان علمها إذ هي لم تكن معلومة ثم صارت.

سادساً: شروط النقلة من الواقعية إلى الذرية في العمل

وهكذا نجد أن علم السياسة المُعتبر تطبيقياً - عند الفلاسفة - قد استعمل، هو بدوره، منهجية علم السياسة المُعتبر خالصاً، واقتصر عليها، أعني علم المقارنة بالنموذج المدني النفسي والاقتصادي المنزلي. فلم يتمكن من أن يكون مناسبةً لوضع أرغانون السياسة التطبيقية، أو قواعد المنهج التاريخي بالمعنى الذي نُطلقه على فنيات تحويل المعطى الاجتماعي التاريخي إلى مادة قابلة للصياغة العلمية السياسية، ومن ثم للمعالجة بالأرغانون السياسي الخالص. ولم يكن بوسع علم السياسة أن يفعل ما ساد التصوُّر الواقعي للسياسي والحلقي. كما إن منهجية أرسطو الاستقرائية في السياسيات لم تكن قابلةً للتحويل إلى منهجية علمية في التاريخ، لأن «التاريخ» الأرسطي كان من جنس «التاريخ الطبيعي» عنده؛ فلم يكن قابلاً لأن يصبح من علم السياسة، إذ أقصى ما كان يمكن أن يبلغ إليه من النتائج هو الوصف التصنيفي، بواسطة ملاحظة الخصوصيات العينية لما يظنه موضوعاً جوهرياً للعلم العملي، والمحدّد مُسبقاً بفعل نموذجي علم السياسة، أعني المدني النفسي، والاقتصادي المنزلي، لكأن الظواهر الاجتماعية غير تاريخية، بل من جنس الظواهر الطبيعية.

لذلك كان لا بد من الانقلاب النوعية التي قطعت مع الواقعية السياسية والواقعية الخلقية، ليصبح المنهج التاريخي، أو الأرغانون السياسي لإدراك الموجود التاريخي إدراكاً حسيّاً، أمراً ممكناً. ويقتضي هذا الأرغانون أن يصبح السياسي شيئاً صائراً على الدوام، يسير نحو التعقيد الملائم للظواهر الخلقية (بمعنى الظواهر الإنسانية بالمقابل مع الوجود الطبيعي وليس بمعنى القيم أو علمها الفيلسوفيين)، وأن يصبح الحلقي (بالمعنى نفسه) شيئاً صائراً على الدوام، يسير نحو البساطة التصورية الملائمة للسياسي. والصبورية الأولى تفترض التخلص من الواقعية، في علم السياسة، لتعويضها بالذرية السياسية. والصبورية الثانية تفترض التخلص من الواقعية المنسوبة إلى طبائع الظواهر الخلقية، لتعويضها بالوضعية والذرية الخلقية. والذرية الوضعية الأولى هي أرغانون البناء الرمزي الخالص للنماذج التأويلية بإطلاق أو بتخصيص (تأويل الظواهر الخلقية أو الإنسانية بما هي اجتماع تاريخي). والذرية الوضعية الثانية هي أرغانون البناء التقني لأدوات الملاحظة والتوثيق التاريخية، وللنماذج التمثيلية التاريخية بإطلاق أو بتخصيص^(٥٥).

(٥٥) يمكن أخذ التعليق السادس والخمسين من الفصل السابق ووضعه هنا، مع تغيير كلمة «تقني» بـ «توثيقي» و«صوري نظري» بـ «صوري عملي» ليكون المقصود واضحاً بهذه العلاقة: إذ يكفي أن نقبل التعامل مع التاريخي على أنه، مثل الطبيعي، ظواهر تعلم من خارج، حتى وإن كانت وضعيةً أي تراكميةً من اختراع=

إن الأركان السياسي للإدراك التاريخي أو المنهج التاريخي الممكن من صياغة الخلق (أي الإنساني) صياغةً سياسيةً لمعالجته بالأركان السياسي للإدراك العقلي العملي، هو جملة العلوم (المساعدة) التي على رأسها علم نقد مصادر الخبر والوثائق (أي نظير علم المناظر في الرياضيات التطبيقية). ويعتمد هذا الأركان على تصوّر جديد للفصل بين السياسي الخالص بحق (وهو أعم من علم السياسة المستند إلى المدني النفسي والاقتصادي المنزلي)، والسياسي التطبيقي بحق (وهو أعم من الدراسة المعتمدة على الملاحظة المقصورة على ما حدده علم السياسة المستند إلى المدني النفسي والاقتصادي المنزلي)، وعلى اعتبار الأول علماً للنماذج التأويلية العملية عامة، أو علم التاريخ الخالص (ولا عجب إن وضعنا مثل هذا المفهوم الذي هو من جنس المنطق الخالص، بمعنى نظرية المنهج الخالصة للعمل، مثلما أن المنطق الخالص هو نظرية المنهج الخالصة للنظر. ولن يعجب من ذلك الأ من يظن أن المنطق الخالص ليس علماً تاريخياً - بمعنى كونه - يعتمد على التنظير لما حصل من البنى الرياضية الخالصة التي هي وليدة تاريخ تحصيل هذه البنى في الفعالية العلمية عامة: وهو ما نعتيه بالذخيرة النموذجية الخالصة التي تحصل بالتدرج) واعتبار الثاني علماً للنماذج التأويلية العملية الخاصة بأحداث تاريخية معينة، أو التاريخ المطبق^(٥٦): ولما كان التطبيق على أحداث تاريخية معينة يقتضي تخليص غيبتها من سداجة المعطى، بجعلها هي بدورها معطى علمياً سياسياً (لا تخليصها من الغيبة)، من دون ردها إلى المعلوم السابق رداً يزيل إمكانية إثراء العلم السابق بما اكتشفه العلم اللاحق من بني لا يتضمنها، أصبح من الضروري الاعتماد على أركان سياسي للإدراك التاريخي يمكنه، بفضل أدواته النقدية لمصادر المعلومات التاريخية، من إدراك البنى السياسية للموضوع أو - وهو الشيء نفسه إذا اعتُبر بالسلب - من تخليص الوثائق والخبر من «أخطاء المؤرخين».

وإذا فما جعل السياسي الخالص يكون واقعياً، عند القدامى، هو كونه ليس خالصاً بالقدر الكافي. وما جعل السياسي المطبّق يكون واقعياً عندهم هو كونه ليس تطبيقياً بالقدر

= الإنسان، لأن الطبيعي نفسه، بما هو المعلوم لنا منها، وضعي هو بدوره كما أسلفنا. وإذا فالنماذج النموذجية ممكنة هنا أيضاً (مثلاً: ليقى ستراوس ودراسة علاقات النسب بنموذج رياضي مثل الفونولوجيا)، مادام قد زال الفرق بين الطبيعي والإنساني - لا يُرد الأخير إلى الأول أو الأول إلى الأخير - بل لكون المعلوم منهما ومناهج علمه لا يمكن لهما أن يكونا إلا منهج النموذج الصوري المصحوب بالتطبيق المستند إلى الاستعلاء عن الظاهرة تجريبياً في الطبيعي، وتوثيقاً في الإنساني.

(٥٦) أفضل الأمثلة على هذا بالنسبة إلى الانسانيات هو نماذج علم الاقتصاد المستمدة بعد الفرض ثم التحقق مما حصل في التاريخ والمولدة لذخيرة النماذج الاقتصادية، أو نماذج علوم اللسان. وبهذا المعنى تصبح ذخيرة النماذج، إذا نظرنا إليها بالساق، كالمنطق الثابت، وإذا نظرنا إليها، بالتالي، كالتاريخ (لحصول هذه النماذج). وإذا فالتاريخي منطقي بالإضافة إلى موضوعاته: كلاهما يرتد إلى الآخر ارتداد البنية إلى الصيرورة. التاريخي صيرورة المنطقي، والمنطقي ثبات التاريخي.

الكافي. ولو خُلص الأول، وانطبق الثاني لاكتشفنا طابعمها الذريعي الوضعي الذي غَفَلنا عنه، فصارت ذرائعُهما، بحكم هذه الغفلة، معتبرةً طبائعَ لا ذرائعَ لضربين من الوجود مختلفين بالثُوع والجوهر: ما يقبل العلم السياسي من الإنساني، وما لا يقبله^(٥٧). ومن ثم فسذاجة الأوغانون السياسي الخالص (أداة المدني النفسي والاقتصادي المنزلي) وسذاجة الأوغانون السياسي المطبَّق (نظرية الدساتير والعادات وأحداثها اليونانية كما في دساتير أتيينا)^(٥٨) هما السر في الموقف الواقعي للعلم والفلسفة العمليين، عند اليونان، ومقلديهم من الفلاسفة العرب. لذلك صارت البنى السياسية البسيطة تُعدُّ طبائع للظواهر الخلقية (أي الإنسانية) المظنونة بسيطةً (ما دامت تُرَدُّ إلى المدني النفسي والاقتصادي المنزلي)، لعدم دقة أدوات ادراكها التاريخي. لكن الأوغانون التاريخي، بما هو علم سياسة تطبيقية أو علم النماذج التاريخية للظواهر الإنسانية، سيبيُّ أن تصنيفها الكففي إلى ما يتصف بالانتظام السياسي القابل للعلم، وما لا يتصف به، ليس دالاً على طبائعهما؛ بل هو دالٌّ في الحقيقة، على نقائص الأوغانون السياسي الخالص والمطبَّق. ومن هنا تلازم وجهي المسألة السياسية: الصوري والمادي، أو الخالص والتطبيقي، أو التاريخي العام والتاريخي الخاص، كما ذكرنا.

إذا صار «الجهَّاز الرمزي» السياسي الخالص نسقاً مفتوحاً يتزايد رصيده كماً، ويتغيَّر كيفاً، بحكم كون نظرياته مجرد ذرائع لا طبائع، أصبح «الجهَّاز التقني» السياسي المطبَّق مصدرراً لا ينضب لتوليد النماذج السياسية والبنى التاريخية الجديدة التي لم تكن، من قبل، معلومة؛ ممَّا يجعل الحاصل من الظواهر الإنسانية (أي الخلقية بالمعنى غير المعياري)، مصدرراً للإلهام المطلق للنظريات السياسية، خلال محاولات صياغته علمياً. ومن ثم تفقد الواقعية السياسية والواقعية الخلقية مبرِّز وجودهما، ويصبح السياسي والخلق شيتين غايتين لا يقتصران عما عُلم منهما، بل هما مجال مفتوح إلى ما لانهاية. وما «العلُّق» (لا الانغلاق) النسقيّ إلا مجرد شرط ذريعي لخصر الحاصل وتنظيمه، وإدراك الممكن بالإضافة إليه، وسبل البحث عنه وفيه، وبذلك يصير السياسي والخلق مجالي الممكن النموذجي الرمزي للعمل بإطلاق (السياسي)، أو الممكن النموذجي التاريخي للعمل بإطلاق (الخلق). وهما ممكنان يتقاربان إلى ما لا نهاية، من دون البلوغ إلى الاتحاد، ما ظل البحث العلمي في العمل جارياً، وما لم يحنطه الموقف الواقعي. وهذا هو السر الحقيقي في وحدة الاتجاهين اللذين يبدوان متقابلين في الأمر الذي أردنا وصفه، أعني اتجاه الصورية والتاريخية المطلقتين والجمع بينهما سلباً (إزالة الواقعية)، وإيجاباً (وضع الأسمية)، بما هما ما بعد العلم العملي، كما

(٥٧) الفارابي، تحصيل السعادة، ص ٦٨ - ٧٠.

(٥٨) أرسطو، نظام الأثينيين، ترجمة طه حسين، المجموعة الكاملة، ط ٢ (بيروت: دار الكتاب اللبناني،

١٩٧٥)، مج ٨، ص ٢٩٥ - ٢٥٣.

أصبح في النقلة النوعية التي تنسبها إلى ابن خلدون.

وفعلاً، فالمقصود بعلم «التاريخي» السلوك المعرفي الذي يجعل بنية النظرية العملية تنحو إلى نمذجة بنية الموضوع العملي العميقة، ويجعل بنية الموضوع العملي العميقة تنحو إلى انتظام بنية النظرية العملية العميقة. ويقتضي ذلك أن يفقد السياسي (العلم) والحلقي (الإنساني) بما هو موضوع ذلك العلم ثباتهما وواقعيتهما، ليتحوّلا إلى مسارٍ متغيّرٍ للبنى الرمزية التأويلية (الأول)، ومسارٍ متغيّرٍ للبنى التقنية التأويلية (الثاني). فلا يبقى لأَيٍّ منهما أدنى كثافة واقعية تتمتع من التحوّل، كونهما مجرد أدوات وذرائع رمزية وتقنية (وهو المقصود بالوضع الذريعي لتقنيات وضع النماذج الرمزية والنماذج التقنية للوثائق وللعلوم الأدوات في التاريخ) للوجود الاجتماعي الذي تبقى المطابقة معه - بما هو في ذاته - غاية لا تُدرَك إلى ما لا نهاية (وهو، في ذلك، لا يختلف في شيء عن أي موجودٍ آخر، إذ الموجود بما هو موجود لا يمتاز فيه الطبيعي عن الاجتماعي).

وما لم يصبح المعطى التاريخي متحرّراً من سلّم الخبر الطبيعي (أي مصادر الخبر العفوية)، فإنه لا يمكن اكتشاف بناه العميقة التي ستلهم الفكر السياسي النظري الواضع للنماذج التأويلية. وما لم يصبح العلم السياسي الخالص متحرّراً من سلّم النموذج الطبيعي (المدني النفسي - الاقتصادي المنزلي)، فإنه لا يمكن اكتشاف البنى العميقة التي تحاول مشاكلة البنى العميقة للمعطى التاريخي المتحرر من سلم الخبر الطبيعي. وإذا كان أرغانون الإدراك العقلي الخالص للعمل (علم السياسة الخالص) محاولةً لتحرير العلم السياسي من النموذج الرمزي الطبيعي وأحابيله (والاستعاضة منه برمز نموذجي قابل لإنشاء أدوات التحليل السياسي المتحرر من المعطى الطبيعي الأول، أعني من نموذج «المدني - النفسي» والاقتصادي المنزلي» عند القدامى، ومقلّديهم من فلاسفتنا)، فإن أرغانون الإدراك التاريخي للعمل سيكون محاولةً لتحرير العلم التاريخي من النموذج التقني الطبيعي للخبر وأحابيله (والاستعاضة منه بنموذج تقني للوثائق قابل لإنشاء أدوات استمداد المعلومة التاريخية المتحررة من الخبر الطبيعي الأول، أعني تاريخ الدساتير والحكام... الخ).

وَيُبَيَّن تاريخ العلم العملي أن المعطى التاريخي قد تغيّر، فعلاً لا تصوّراً، بحكم ما جعله أهمُّ أجزاء أرغانون الإدراك التاريخي (أي علم نقد الأخبار والوثائق) ممكناً، وذلك في ثورته الحديثة والمعاصرة: والأولى مكنت من تجاوز إطار الزمان المنغلق باكتشاف لامتناهي الكبير (تكوينية الاجتماعي والسياسي كظواهرات إنسانية تاريخية في سحيق الماضي)^(٥٩)؛

(٥٩) وهو مضمون الإتولوجيا والأنثروبولوجيا الثقافية خاصة - ولعل بعض المحاولات التي بدأت في الظهور عند الرحالة العرب - مع ما يشوبها من نقائص - قد فتحت هذا الأفق الجاعل من الإنساني علماً لامتناهياً من الدرجات والأشكال والصور، متجاوزين بذلك الأنثروبولوجيا وعلم السياسة الفلسفيين القبليين.

والثانية مكنت من تجاوز إطار العلم السياسي المنفلق باكتشاف لامتناهي الصغر في العمل (تكوينية النفسي والعضوي الإنسانيين في إطار تكوينية الاجتماعي)^(٦٠). وما دلالة التجاوزين إلاً علامة على النقلة من سلم الإدراك التاريخي الطبيعي للعمل (الخبر الطبيعي) والإدراك العقلي الطبيعي للعمل (نموذج المدني النفسي ونموذج الاقتصادي المنزلي) إلى سلم الإدراك التاريخي أو السياسي المطبّق (بأجهزة الرصد والملاحظة ونقد الأخبار والوثائق).

وبذلك يتبيّن أن المحدودية في الكبر والصغر (ما لا يتجاوز الذاكرة التاريخية الطبيعية، وما لا يتجاوز النفس المظنونة أمراً طبيعياً) ليست إلاً محدودية السلم الإضافي إلى أدوات الإدراكين (السياسي الخالص والسياسي المطبق: أو منهج النماذج التأويلية ومنهج التاريخ). وبمجرد تغيير هذا السلم تزول المحدوديتان (نحو لامتناهي الكبر في عمق الماضي، ولامتناهي الصغر في عمق النفس)، ومعهما أساس الواقعة السياسية والحلقية (أو الطبيعة الإنسانية)، زوالاً فعلياً، بعد زواله تصوّرياً، بفضل نظرية الوضع الإلهي الحر الذي وصفنا. ومعنى ذلك أن هذين التجاوزين نحو لامتناهي الكبر ولامتناهي الصغر في العالم الخلقى (قياساً على مثيلهما في العالم الطبيعي)، لم يبقا مجرد عقيدة دينية تتعلق بالممكن إضافة إلى القدرة الإلهية، بل أصبحا أمراً مشهوداً، بحكم ما جعله علم تمحيص الأخبار، ونقد الوثائق (وهو غاية علم الاجتماع الإنساني وال عمران البشري عند ابن خلدون كما يبينه النص الذي افتتحنا به هذا الفصل - ويعد هذا العلم نسقاً لأجزاء الأركان السياسي للإدراك التاريخي الذي يمكن أن يتعلق بنقد مصادر المعلومات، أيّاً كان الحس الذي يتلقاها، مما يجعل التجهيز العلمي في المنهج التجريبي الطبيعي صالحاً في علم التاريخ بما هو أيضاً تجهيز للعلوم الأدوات التي يحتاج إليها المؤرخ) ممكناً. فأصبح لامتناهي الكبر ولامتناهي الصغر العقدي في مابعد التاريخ الديني الداخض لمتناهي الكبر والصغر في مابعد التاريخ الفلسفي أمراً واقعاً وليس مجرد عقيدة، إذ هو صار قابلاً للملاحظة وللصياغة العلمية.

وقد اكتشف الإنسان، بحكم هذين التجاوزين، أن المعطى السياسي التاريخي إضافي ليس فقط بمعنى الإضافة إلى الاختلافات الفردية، ولا حتى بمعنى المقابلة بين الكيفيات الأولى والكيفيات الثانية، بل بمعنى الإضافة إلى سلم الإدراك الذي تحدده أدواته، اختلافاً

(٦٠) وهو مضمون الأترولوجيا العضوية والنفسية خصوصاً، وما تبرزانه من نسبة في البنى النفسية المظنونة طبيعية أو كلية. بل إن علم النفس التحليلي نفسه ليس إلاً دليلاً على قلب العلاقة بين النفسي والاجتماعي: فنية النفس التحليلية اجتماعية بمعنيين (موضوعياً وقريباً): التركيبية للتضمنة لكل أبعاد المجتمع المتفاعلة مع الزاد البيولوجي وهو معنى الأنا والأنا الأعلى (أو النماذج الإنسانية عند يونغ).

التركيبية القابلة لمنطق لغوي وهو المفهوم اللكاني للنفس. وهي في الحالتين جميعاً قد صارت اجتماعية في أدق دقائقها!

يجعل الأجهزة - التي يصنعها أركانون الإدراك التاريخي ويستعملها في علومه المساعدة - قادرةً على بناء نماذج تاريخية من المعطى التاريخي تنحو إلى غاية لامتناهية (البلوغ إليها لامتناهي المسار). إنها غاية المطابقة مع الممكن العملي الذي تحدده النماذج الرمزية الصورية الخالصة في علم السياسة الخالص، وليس فقط مجرد المطابقة مع الحاصل منها، وكأنها قد انتهت وانغلقت نهائياً. وهكذا يصبح النشاط العملي - الفعلي والنظري - نشاطاً إبداعياً ينحو فيه الإبداع السياسي المطبق أو التقني التاريخي إلى ملاحظة الإبداع السياسي الخالص أو الرمزي سعياً إلى المطابقة معه، والعكس صحيح.

ويمثل فقدان الثبات السياسي والخلقي (أي الإنساني) هذا نهاية الواقعية العملية في السياسي والخلقي، وبداية الذريعية العملية التي لا يمكن أن توجد، إذا سلمنا بوجود القيم الأفلاطونية (واقعية القيم السياسية بما هي مثال صورة الموجود الخلقي) أو القيم الأرسطية (واقعية القيم السياسية بما هي مادة صورة الموجود الخلقي). لذلك فهي تستند إلى الإرادة الإلهية المبدعة بفعل «كن» (القاضي قياساً، على فعل «كن» المقدّر) الذي هو فعل سياسي خالص يبدأه (التشريع)، وسياسي تطبيقي بمدلوله (الشرع المحمّد القابل للبداء والنسخ). وفيه يتطابق الرمزي الخالص (الدال)، والتقني التطبيقي (المدلول)، بما هما شرطاً الوجود التشريعي (بالقياس إلى الوجود الطبيعي) غير الواقعي، مما يُرجع الذريعية العملية التي نسعى إلى تحديدها، إلى موقف يقيس فعل العمل الإنساني وعلمته على فعل العمل الإلهي وعلمته بوجهيه الرمزي والتقني (أي كتصور وكتحصيل)؛ حيث يصبح الكلي العملي فاقداً لكل واقعية ومقصوراً على الوضعية الذريعية لا غير، إذ هو ثمرة الإبداع التشريعي الحر الذي يكون من جنس الإبداع الجمالي، وليس من جنس الصناعوية العملية (artificialisme pratique)^(٦١).

ولما كان هذا العمل الإلهي وعلمه المبدعين رمزياً وتقنياً للوجود الخلقي (أو التشريعي) يمكن أن يُعدَّ إسقاطاً للعمل الإنساني وعلمه على الإله عملاً وعلماً، فإننا ندرك عندئذ أن الذريعية الوضعية الرمزية والتقنية - بما هما وجهان للفعل نفسه الذي هو عمل ناظر ونظر عامل - تشتترط تجاوز الواقعية، بفضل المفهوم اللاهوتي للعمل الإلهي أولاً، والإنساني بعد ذلك، سواء كان ذلك حقيقةً - كما سيصبح - أو مجرد إسقاط إنساني لصورة فعله المرفوعة إلى المطلق على العمل الإلهي. وقد حدث هذا التجاوز للواقعية الأفلاطونية والأرسطية إلى

(٦١) وهذه الصناعوية هي التي سنحلل آياتها كما حللنا آليات الواقعية النظرية وذلك في الفصل السادس. مع العلم أنها، بخلاف ما فعل ابن تيمية مع المنطق، لم تتل حظها من النقد عند ابن خلدون لغياب البعد النفسي العملي في المقدمة. وسنرى الطلة في الإبان. وهذه الصناعوية هي آية الشوق والغاية والفعل الخلقي عامة.

الذرية الوضعية اللاهوتية والناسوتية، في المرحلة العربية من علوم العمل، فاتخذت شكل المراجعة التاريخية للسياسيات التطبيقية اليونانية أولاً^(٦٢)، والمراجعة الصورية للسياسيات الخالصة اليونانية ثانياً^(٦٣). وكانت المراجعة الثانية مراجعة التثبيت من الأرخانون الصوري المشروطة بتطوير جهاز الإدراك العقلي الخالص للعمل، مثلما كانت المراجعة الأولى مراجعة التثبيت من الأرخانون التاريخي بتطوير جهاز الإدراك التاريخي لمصادر الخبر والوثائق.

سابعاً: فلسفة هذه العلاقة عند ابن خلدون

لكن هاتين المراجعتين اللتين حدثتا فعلاً - ولا أحد بناكر إياهما، مهما تحامل على العمل العربي وعلمه - لم تؤديا إلى مراجعة نسقية للواقعية العملية التي تستند إليها نظرية العلم العملي، بل هما اقتصرتا على مجرد المناوشات النقدية الصادرة عن الكلام والتنازلات غير الكافية لهذا النقد الصادرة عن الفلسفة إلى أن اتضح عدم الملاءمة اتضحاً لا مرأى فيه، فانفصل ما يجري في العمل وعلمه عما يجري في مابعدهما الفلسفي المؤسس لهما، خلال مرحلة الفصل بعد الانفجار (مقدمة الكتاب: القسم الثاني)، فصار النقد الكلامي والتنازل الفلسفي كافيين لاحداث الثقلة النوعية في فلسفة العمل، وذلك هو عمل ابن خلدون.

ومثلما أدى الفصل في الافلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة إلى إدراك عدم الملاءمة بين العمل وعلمه ومابعدهما التأسيسي في محاولة ابن خلدون (وبين العلم وعلمه ومابعدهما التأسيسي في محاولة ابن تيمية)، سيؤدي الاتجاه الصوري في العمل وعلمه والاتجاه التاريخي في العمل وعلمه إلى تحقيق الشروط الفعلية للنقلة من العمل الأرسطي وعلمه (السياسيات التطبيقية) ومن العمل الأفلاطوني وعلمه (السياسيات الصورية) وأساسهما الواقعي قبل النقلة من العالم الأرسطي (الاجتماع ذي النموذج الاقتصادي المنزلي) والعالم الافلاطوني (الاجتماع ذي النموذج النفسي الخلقى)، وذلك بفعل الأرخانون السياسي للإدراك العقلي للعمل، والأرخانون السياسي للإدراك التاريخي للعمل. وكلاهما من صنع المرحلة العربية - ومن صنع ابن خلدون بالذات - أو على الأقل بداياتهما تُعدُّ عربية بلا منازع. وقد عاصرت

(٦٢) لذلك، عندما تحدث ابن خلدون عن حاجة المجتمع إلى سياسة عقلية لا يقوم من دونها، لم يستمد أمثلته من السياسة اليونانية، رغم أن هذه كانت من مواد التعليم الفلسفي المتوفر، بل استشهد بحكام الفرس والسياسة التي يضعونها لصالح الحاكم والمحكوم: ابن خلدون، المقدمة، الباب ٣، الفصل ٥١: «في أن العمران البشري لا بد له من سياسة ينظم بها أمره» ص ٥٤٠ - ٥٥٤.

(٦٣) لذلك عندما حدد ابن خلدون علم العمران نفى أن يكون من جنس علم السياسة المدنية: المصدر نفسه، ص ٦٢ - ٦٣: «ولا هو أيضاً من علم السياسة المدنية، إذ السياسة المدنية هي تدبير المنزل أو المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة ليحمل الجمهور على منهاج يكون فيه حفظ النوع وبقاؤه».

هذه البداية نشأة الاسمى العملية وأقول الواقعية العملية، لأنها أبرزت التناقض بين العمل وعلمه ومابعدهما التأسيسي ابرازاً لم يُعَدَّ بالإمكان تجاهله، خلال المرحلة الفصلية من الفلسفة العربية: «وما تسمعه من السياسة المدنية فليس من هذا الباب [باب السياسة التي لا غنى للمجتمع عنها]». وإنما معناه، عند الحكماء، ما يجب أن يكون عليه كل واحد من أهل ذلك المجتمع في نفسه وخلفه حتى يستنفوا عن الحكام رأساً. ويسمون المجتمع الذي يحصل فيه ما يسمى من ذلك بالمدينة الفاضلة، والقوانين المراعاة في ذلك بالسياسة المدنية. وليس مرادهم السياسة التي يُحمل عليها أهل الاجتماع بالمصالح العامة. فإن هذه غير تلك. وهذه المدينة، عندهم، نادرة أو بعيدة الوقوع. وإنما يتكلمون عليها على جهة الفرض والتقدير^(٦٤). وهذا التناقض أو عدم التلاؤم بين العمل وعلمه ومابعدهما التأسيسي هو المناط الرئيسي الذي يُوجَّه إليه ابن خلدون نقده للعمل الفلسفي الذي يعتبره قد جوهر المخترعات الاسمى، وظنّها قيماً ذاتيةً للظواهر الإنسانية، في حين أنها مجرد مواضع ذرية لا تتجاوز وظيفتها العملية وظيفه الأسماء. لذلك كانت أعماله الفلسفية في المقدمة وفي شفاء السائل، تدور خصوصاً حول دحض هذا الأساس الواقعي لنظرية العلم العملي الفلسفية. وهذا هو الوجه السالب من محاولته التي نخصص لها الجزء الباقي من هذا الفصل، كون الوجه الموجب منها هو موضوع الفصل السادس.

ولكن ما هو السر في هذه الجوهرة التي جعلت المعاني التي يخترعها العقل العملي كياناتٍ واقعيةً توجد وراء الوجود الخلقى عللاً له، فيصبح بذلك العلم العملي علّةً للمعلوم العملي، وهو أمر يماثل قياس علاقات العلية بين مدلولات اللغة الطبيعية على علية العوامل بين العناصر التي يميزها نحوها في دالّها: فتصبح نظريةً قيمة الدال نظرية قيمة المدلول. وقد قطع أرسطو نصف الطريق جواباً عن هذا السؤال، عندما حاول دحض المفارقة في الواقعية العملية الأفلاطونية^(٦٥). لكنه حافظ على هذه الواقعية عندما اعتبر الكلّي العملي محايثاً: وإذا فمصدر الواقعية، في الحالتين الأفلاطونية والأرسطية، هو الظن أن ما يقبل العلم من التاريخي طبيعي (وهو إذاً تاريخ طبيعي من جنس علم تصنيف الحيوانات)، والزعم بأن العلم العملي، تصوراً وتصديقاً، يفيد التماهي بين المعرفة العملية والوجود الأكسيولوجي، تسليماً بأن للعقل القدرة المطلقة على بلوغ هذه المطابقة التي يزول معها كل تفاضل بينهما، فيرتد الأكسيولوجي إلى الإبيستمولوجي لا يعده ارتداد الوجودي إليه في علوم النظر، رغم الزعم بكونه طبيعياً بحكم طبيعته مصدره، النفس والمنزل.

ومعنى ذلك أن «التاريخ الطبيعي للمدن» الأرسطي، كما هو الشأن بالنسبة إلى منطقته (الفصل الثالث)، يعود في جوهره إلى التقنين الصوري للواقعية الأكسيولوجية الأفلاطونية

(٦٤) المصدر نفسه، الباب ٣، الفصل ٥١: «في أن العمران البشري لا بد له من سياسة ينتظم بها أمره»

ص ٥٤٠.

(٦٥) أرسطو: أخلاق نيقوماخوس، I، 4، والسياسة، المقالة الثانية بكاملها.

السقراطية في بعديها الفلسفي (المطابقة بين الإيستمولوجي والأكسيولوجي) والمنهجي الذي يحدّد الأركان المزدوج «للتاريخ» (كمنطق عملي أو تاريخ طبيعي)، بما هو علم شروط صحة التصور العملي، وبما هو علم شروط صحة التصديق العملي، أعني نظرية الحد العملي، ونظرية البرهان العملي. والمعلوم أن الحد العملي ليس الأ الترجمة المنطقية للقيمة أو الغاية، والبرهان العملي ليس الأ الترجمة المنطقية للعلية العملية أو الوسيلة (أو للعلاقة بين الذات والقيم الذاتية التي لها) أكسيولوجياً. لذلك فإن هذا «المنطق العملي» ليس الأ أركان الحد والبرهان المنطقيين، وقد انطبقا على الأكسيولوجي أو العملي؛ وهو علم شروط المطابقة مع القيمة والعلية الأكسيولوجية إيجاباً، وعلم موانعها سلباً. ومن ثم فهو ليس مجرد آلة تعصم الإرادة من الخطأ العملي، بل هو آلة تفرض عليها الواقعية العملية التي تجعل مضمون الحد العملي قيمة، ومضمون البرهان العملي عليةً غائية. فيصبح المنهج العملي ميتاتاريخ أو علماً عملياً مطلقاً يقلب العلاقة بين الأكسيولوجي وعلمه؛ إذ يصبح ما حصل من الأخير، معياراً لما يجب أن يكون عليه الأول ويحصل للعقل العملي ما حصل للعقل النظري (الفصل الثالث).

وطبعاً، فإن الاسمية متعذرة الوجود من دون إدراك هذه السلسلة من المكافآت الخاطئة الناقلة من المعرفي العملي إلى الأكسيولوجي، والجاعلة من الشروط المنهجية لفرض هذه الواقعية علم «منطق عملي» مزعوم، لذلك كان الذين ادخلوا هذا «المنطق العملي» الفلسفي في علوم النقل - الاسماعيلية على الأخص - بين اثنتين: فإما أنهم لم يكونوا مدركين لهذا البعد الميتاتاريخي ل «المنهج الفلسفي» الأفلاطوني الأرسطي في العلم العملي، أو أنهم - وهذا هو الأصح - كانوا يسعون إلى فرض الميتاتاريخ الواقعي الأفلاطوني الأرسطي بطريقة كانت أنجعها طريقة إخوان الصفاء^(٦٦). إذ لا يمكن الظن أن الفارابي وابن سينا وأمثالهما من مُدخل «المنطق العملي» الفلسفي في المنظومة الفكرية العربية، إدخالاً نهائياً، كانوا من الغفلة بحيث لم ينتبهوا إلى أن «المنطق العملي» الأفلاطوني لا يمكن حصره في الأركانوية الصورية، إذ إن جل المتكلمين كانوا مدركين لوازمه الميتاتاريخية المناقبة للإسلام: والردود على إخوان الصفاء لا تحتاج إلى بيان.

وفعلاً، فلو كان الأركانون العملي الفلسفي «المنطق العملي» قابلاً للحصر في الأركانوية الصورية التامة دون توابعه الميتاتاريخية - كونه صوريةً سياسيةً ناقصةً - أعني لو كان «التاريخ» الفلسفي قابلاً للحصر في قواعد بناء الأنساق التبديعية التي يحتاج إليها العلم العملي وضماً لقواعد الحد والبرهان العمليين، لما ادعى أصحابه أن علم العمل الذي يحصل بنفضله يكون ضرورةً مطابقاً للوجود الأكسيولوجي، ومن ثم لاستحال أن يتحول هذا العلم

(٦٦) اخوان الصفاء، رسائل اخوان الصفاء وخلان الوفاء.

العملي إلى ميتاتاريخ يخضع له التاريخ الفعلي للإنسان. لكن نظرية التعريف العملي صارت نظرية في الحد العملي، ونظرية الحد العملي صارت نظرية القيمة أو الغاية أو الواجب. كما إن نظرية الاستدلال العملي صارت نظرية الاستنتاج العملي، ونظرية الاستنتاج العملي صارت نظرية الروية أو العلية الغائية (بمعنى المطابقة بين عليّة الأحداث وعليّة تصوّراتها في الذات المتروية عملياً)^(٦٧).

تلك هي سلسلة المغالطات التي قطعها «المنطق العملي» الفلسفي ليستحيل، بفضلها، علم العمل أكسيولوجيا. والعمل الإنساني وعلمه اللذان هما، بالطبيعة، تجربة اجتهدية أبدية النقص ودائية التكامل، أصبحا، بفضل هذه المغالطات، مطلقين ينقلان إلى معيار لما يحدث فعلاً في التاريخ الإنساني. وذلك هو المقصود بالواقعية، سواء كانت مفارقة (أفلاطون) أو محاينة (أرسطو). والإدراك العلمي لهذه المراحل أو المغالطات المولدة للواقعية العملية هو الذي سيجعل إشكالية العلم العملي في بعدها الإستمولوجي والأكسيولوجي، إشكالية واحدة، هي إشكالية نقد «علم التاريخ» الواقعي (الذي هو أرسطي في صياغته فقط، ولكنه أفلاطوني سقراطي في أسسه، رغم التناقض حول المفارقة بين الأستاذ وتلميذه). وهذا «التاريخ الواقعي» هو المعين الذي لا ينضب لتوليد الميتاتاريخ الواقعي، في علم العمل والعمل، كما عرفهما فلاسفتنا في الأفلاطونية المحدثة العربية، بجمع فروعها التي وصفنا. ويستهدف نقد هذه الواقعية العملية فك الارتباط بين الإستمولوجي والأكسيولوجي في علم العمل، وذلك بوضع نظرية العلم العملي الاسمية، كما حددها ابن خلدون في نقده لما بعد التاريخ الفلسفي - الصوفي وللتاريخ الناتج منه.

ويبين أن هذا النقد الذي سيقوم به ابن خلدون ليس نقداً يسعى إلى إصلاح «المنطق العملي»، أعني إلى إصلاح بعض الأخطاء والحفاظ على المبادئ الأساسية، وذلك في إطار النظرية الفلسفية الواقعية لمنهج علوم العمل؛ بل هو محاولة للبحث في الأصل الذي جعل المنزلة الواقعية للكلي العملي تُمَاهي بين التاريخي والأكسيولوجي مماهاة هي عينها الأساس الواقعي للميتاتاريخ الافلاطوني المحدث الذي سعت الفلسفة العربية، في تلمعاتها، إلى التخلص منه كما وصفنا. لذلك فإن المرحلة السالبة من عمل ابن خلدون الإستمولوجي ستتمثل في إبراز هذا الأساس الواقعي للمطابقة بين التاريخي والأكسيولوجي، تفكيكاً للآليات التي أدت إليه، لتأتي بعدها مرحلة موجبة تسعى إلى إزالة هذه المطابقة، وفك الارتباط بين التاريخي والأكسيولوجي، بفضل وضع نظرية العمل الاسمية التي تلائم ما حدث في العمل العربي وعلومه من صورية في علم السياسة والتاريخ مصحوبة بتاريخية سياسية تقنية لم يشهد لهما التاريخ مثيلاً من قبل.

(٦٧) انظر الفصل الخامس وخصوصاً الفصل السادس من هذا الكتاب.

إلى الآن، أمكننا، استناداً إلى ما لاحظناه من تناسب وتواز بين علاقة الرياضيات بالمنطق في العلوم النظرية الطبيعية، وعلاقة السياسيات بالتاريخ في العلوم العملية الخلقية، أن نحدّد أهم خصائص الواقعية العملية، بالمقارنة مع خصائص الواقعية النظرية وخصائص الوضعية العملية بالمقارنة مع الوضعية النظرية، بما هما حدّان للوسائط الناقلة من الأولى منهما، إلى الثانية منهما. فوازي «المدني النفسي» و«الاقتصادي المنزلي» في العلم المدني اليوناني «الجبر الهندسي» و«حساب النسب» في العلم الرياضي اليوناني؛ كما وازى الاجتماع السياسي والاقتصاد السياسي (بما هما أساسا التحليل السياسي العام) في علم السياسة المعاصر «الهندسة الجبرية» و«نسب الحساب» (بما هما أساسا الحساب الرياضي العام) في علم الرياضيات المعاصر: بحيث مكنّ هذان الحدّان في النظر والعمل من تحديد الوسيطين العمليين، أعني «قصدنة» المدني النفسي، و«مجمّنة» الاقتصادي المنزلي (ليصبحا تاريخيين بعد أن كانا طبيعيين) الموازين للوسيطين النظريين أعني «حشبتة الجبر» (الهندسي) و«جبرنة الحساب» (النسبي) ليصبحا تحليليين صائرين بعد أن كانا عمليات بين ثوابت^(٦٨). وقد نسبنا

(٦٨) هذا الجدول يُلخّص العلاقات الرئيسية لهذا التوازي المدهش بين ما حدث في تاريخ علوم النظر، وما حدث في تاريخ علوم العمل قديماً ووسيطاً وحديثاً.

المراحل المجالات	الفلسفة القديمة (اليونانية)	الفلسفة الوسيطة (العربية)	الفلسفة الحديثة (الأوروبية)
العلوم النظرية وأدواتها العلمية	- الجبر الهندسي - حساب النسب	- حشبتة الجبر الهندسي - جبرنة حساب النسب	- الهندسة الجبرية أو التحليلية - نسب الحساب أو الحساب الرياضي العام
العلوم العملية وأدواتها العلمية	- المدني النفسي - الاقتصادي المنزلي	- قصدنة المدني النفسي - مجمّنة الاقتصاد المنزلي	- الاجتماع السياسي - الاقتصاد السياسي

وقد تمّ شرح هذه المفهومات في الدراسة، لكن تلخيصها في هذا الجدول يُساعد على إدراكها في لحظة واحدة، مما يُيسّر على القارئ إدراك ما يُمكن أن يكون منطلقاً للنقاش والنقد بخصوص الموازنة التي تبدو، لوضوحها، غير سهلة القبول. ولكن وظيفة العلم هي إدراك العلاقات البسيطة وراء ما يبدو. بما هو مُعطى عقلي - مبعثر لا يربطه رابط. وما لم نحدد بدقة الدور الذي أداه العلم العربي نظريته وعملية، فإننا نبقى دائماً تتخبط بين رده إلى الوادي الأول (القراءات الاستشراقية النافية لأهمية دوره) أو رد الوادي الأخير إليه (القراءات الرادة عليها للمفاخرة بالدور العربي). لكن الانصاف يقتضي نفي الأمرين معاً، وإبراز هذا الدور الوسيط كما كان فعلاً=

الوسيطين في النظر والعمل إلى المرحلة العربية من العلوم النظرية والعلوم العملية، جاعلين من ابن تيمية المنظر لما مكّنت الوساطة النظرية من إدراكه (اسمية العلم النظري)، ومن ابن خلدون المنظر لما مكّنت الوساطة العملية من إدراكه (إسمية العلم العملي). وعند هذا الحد يقف التوازي لكي تبرز خصوصيات الانقلاب في المسألة العملية بالمقارنة مع الانقلاب في المسألة النظرية الذي وصفناه في الفصل الثالث. وذلك لعلّين:

- الأولى: لا أحد يشكك في أن المستهدف من نقد ابن تيمية هم، بالأساس، الفلاسفة، ومن قلدتهم من المتكلمين والمتصوفة. ولذلك يبدو من اليسير قبول ما نحاول إثباته، أعني أنه ينقد الواقعية النظرية كما تحدت في الأداة الفلسفية المشتركة بين علوم النقل وعلوم العقل، أعني المنطق الأرسطي. لكن ذلك لا يبدو يسير القبول عندما يتعلق الأمر بابن خلدون: فالتاريخ - نظير الأداة المنطقية في النظر - لم يكن قط أداة مشتركة بين علوم النقل وعلوم العقل، بحيث بدت محاولة ابن خلدون وكأنها انحياز لعلوم العقل العملية ضد علوم النقل العملية، ومن ثم لم يتضح أن نقده موجه خاصة إلى الواقعية العملية، عند الفلاسفة.

- الثانية: وهي أهم من الأولى وأبعد غوراً، تتعلق بطبيعة الأمر المنقود في المنطق (عند ابن تيمية) وفي التاريخ (عند ابن خلدون). وهي طبيعة واحدة، إذا أدركناها أمكن لنا أن نستأنف البحث في التوازي بين الثورتين، وتعليل وحدة التسمية (الاسمية)، رغم اختلاف المجال (النظري عند الأول) والعملي (عند الثاني)، اختلافاً مؤقتاً لما سترى من الأسباب. وهذا الأمر المنقود هو ما يجعل المنطق والتاريخ يفقدان دورهما المهجى الخالص ويتحوّلان إلى مصدر لتأسيس الواقعية النظرية (المنطق) والعملية (التاريخ). فيصبح الأول ميتافيزيقاً؛ ويصبح الثاني ميتاتاريخ. وهكذا نفهم علة نقد الأول للميتافيزيقا، وهي الجامعة بين الفلاسفة والمتصوفة والمتكلمين في الجديلتين المخصّستين (مقدمة الكتاب)؛ وعلة نقد الثاني للميتاتاريخ، وهو الجامع بين الفلاسفة والمتصوفة والمتكلمين في الجديلتين نفسيهما (مقدمة الكتاب): وبذلك يمكن تحديد الإشكالية العملية بالتوازي مع الإشكالية النظرية كما يلي:

الإشكالية النظرية: عدم الفصل بين الإبستمولوجي والانطولوجي هو الذي جعل المنطق يصبح ميتافيزيقاً؛ وإذا فنقد المنطق يستهدف تحقيق هذا الفصل، للاستعاضة من الواقعية (عدم الفصل) بالذريعية الوضعية (الفصل): وذلك من خلال تحديد منزلة الكلبي النظري الاسمية الخالصة، ودحض المنزلة الواقعية (ابن تيمية: إصلاح العقل النظري لإصلاح

= وسيطاً بين الواديين اللذين يُحيطان به. وما نسيه إليه ليس بالهين: فمن دونه، تمتنع النقلة من الأول إلى الأخير، من دون الوقوع في المخطور الذي يضعنا أمام سؤال طالما اصطدم به كل من يحاول المبالغة في أهمية الواسطتين إلى حدّ ردّ الوادي الأخير إليها: أعني لِمَ إذا لم تحدث الثورة العلمية والتقنية والاجتماعية والسياسية عندنا قبل غيرنا؟

العقل العملي).

الإشكالية العملية: عدم الفصل بين الإستيمولوجي والأكسيولوجي هو الذي جعل التاريخ يصبح ميتاتاريخ؛ وإذا فقد التاريخ يستهدف تحقيق هذا الفصل، للاستعاضة من الواقعية (عدم الفصل) بالذرية الوضعية (الفصل): وذلك من خلال تحديد منزلة الكلي العملي الاسمية الخالصة، ودحض المنزلة الواقعية (ابن خلدون: إصلاح العقل العملي لإصلاح العقل النظري).

وإذا فما يعنينا من العمل الخلدوني هو تحقيق هذا الفصل الذي يميّز بين «العلم - الأداة» بما هو أرغانون خالص لتحديد شروط صحة الخبر والوثيقة، والعلم الذي يعالج وقائع تاريخية محدّدة ليصوغها صياغة تجعلها قابلة للمعالجة العلمية. والأول يتعلق بالبنى العامة للموضوع العملي الذي ستقاس عليه الأخبار والوثائق، لكي تُعدَّ صحيحة أو غير صحيحة؛ والثاني يتعلّق بصياغة الأحداث صياغة تجعلها قابلة للمقارنة مع تلك البنى العامة. فتكون نسبة الأول إلى الثاني كنسبة الرياضيات الخالصة إلى الرياضيات التطبيقية، أو كنسبة المنهج الأكسيومي إلى المنهج التجريبي (شريطة ألا ننسى أن الأكسيومي هو التجريبي الذي أكسّم، والتجريبي هو الأكسيومي الذي يُجرَّب).

وبفضل هاتين الإشارتين المحدّتين طبيعة التوازي بين نقد المنطق وأساسه الميتافيزيقي لتجاوز الواقعية النظرية إلى الاسمية النظرية (ابن تيمية)، ونقد التاريخ وأساسه الميتاتاريخي لتجاوز الواقعية العملية إلى الاسمية العملية (ابن خلدون)، نستطيع الآن أن ندرك العلاقة الوطيدة بين النقد الإستيمولوجي للمؤرخين والفلاسفة، والنقد الأكسيولوجي للمتصوفة والفلاسفة، أي بين النقد الإستيمولوجي لعلم التاريخ والنقد الأكسيولوجي لطبيعة التاريخي، بحسب تصوّرهما في المخمّسين الإشرافي الصوفي والرشدي الكلامي. وقد حقق ابن خلدون ذلك في مقدمة «الديوان»، حيث كانت الثورة الإستيمولوجية في علم التاريخ أمراً ملازماً للثورة الأكسيولوجية في طبيعة التاريخي، وحيث تكون طبيعة العلاقة بين الثورتين محدّدة لمنزلة الكلي العملي وعلمه في الاسمية الخلدونية بالمقارنة مع الواقعية الفلسفية.

وإذا كان الوجه الإستيمولوجي هو الذي نال الحظوة في الدراسات الخلدونية، إما لذاته أو لما عُدّ من نتائجه، أعني نظريات ابن خلدون حول الاجتماعي والسياسي، فإن بحثنا هنا سيعكس مركز الاهتمام، مثلما رأينا في علاجنا الوجه السالب من اسمية ابن تيمية (الفصل الثالث). فابن تيمية انطلق، في تشخيص أزمة الفكر العربي، من النتائج العملية لمواقفه النظرية، فسعى إلى إصلاح هذه الأخيرة وصولاً إلى إصلاح الأولي: هدفه عملي، وإصلاحه نظري. وابن خلدون انطلق، في تشخيص أزمة الفكر العربي، من النتائج النظرية لمواقفه العملية، فسعى إلى إصلاح هذه الأخيرة وصولاً إلى إصلاح الأولي: هدفه نظري،

وإصلاحه عملي. وإصلاحهما، جمعاً وجهي المضمون الفكري للجديلتين: الوجه النظري الطبيعي ونتائج العملية، والوجه العملي الإنساني ونتائج النظرية. لذلك فلا عجب إذا رأينا أن الإصلاح الخلدوني لعلم التاريخ يستند إلى إصلاح النظرية المحددة لطبيعة التاريخي، كون نظرية العمل هي الأساس في نظرية علمه. من هنا جاء نقده العلماء (الفلاسفة والمتصوفة، والمتكلمين) كونهم لم يدركوا طبيعة التاريخي والسياسي التي حصرها في العملي بالمعنى التقليدي الذي يقابل بين النظري والعملي مقابلة ضروري للإرادي، لكناً طبيعة الموضوع الأكسيولوجي تفيد أن علمه هو بدوره أكسيولوجي، فيكفي فيه صحة النظر ليطلق العمل، مما يفقد العملي خارجيته عن علمه بما هي شرط لموضوعيته. وما كان ذلك ليكون لو لم يُغفل الفلاسفة و«العلماء» أن العملي ليس ما يتصوره الفيلسوف، بل ولا حتى ما هو متصور في الضمائر، بل هو أمر غير نفسي، وغير شخصي، وغير خلقي بالمعنى الفلسفي. وإنما هو أمر جماعي اجتماعي تحدده شروط القوة لفرض شريعة وضعية (وضعاً صريحاً أو ذا شكل ديني)، وهي شروط اجتماعية لسلطان القوة وتكوين الدول. العملي ليس ما يتصوره عقل ما؛ بل هو ما تفرضه قوة اجتماعية ما: هي إرادة الأقوى ويكون العقل في خدمتها إما تخطيطاً لتنفيذ إرادتها (كجماعة قوية)، أو لتبرير أفعالها وإعطائها الشرعية. إنهما دوران ذريعان في تقنية التخطيط للسيطرة ومدّها بالوسائل، أو في تقنية التبرير للسيطرة ومدّها بالشرعية؛ إذ العقل لا يحسن ولا يقبح!

ولكي نحدّد بدقة طبيعة المحاولة الخلدونية التي أطلقنا عليها اسم الاسمية العملية، ولكي نبعد نهائياً كل سعي إلى تنزيل هذه المحاولة ضمن الفلسفة الأرسطية الواقعية، نحتاج إلى عمليتين: إحداهما تعتمد على التحليل المنطقي الخالص لآليات التفكير الواقعي ومقابله الاسمي؛ والثانية تعتمد على التحليل النصي المطبق على آليات التحديد الخلدوني لطبيعة التاريخي. وما كنا لنتحتاج إلى هذا لو لم يكن في المصطلح الخلدوني ما قد يظن واقعياً إلى أقصى درجات الواقعية بالمعنى الفلسفي الأرسطي: ألم يقل في نقده للمؤرخين: «فإن كل حادث من الحوادث ذاتاً كان أو فعلاً لا بد له من طبيعة تخصه في ذاته وفي ما يعرض له من أحواله. فإذا كان السامع عارفاً بطبائع الحوادث والأحوال في الوجود ومقتضياتها، أعانه ذلك في تمحيص الخبر على تمييز الصدق. وهذا أبلغ في التمحيص من كل وجه يعرض»^(٦٩). مما قد يعني أنه قد قاس شروط العلمية في التاريخ على شروطها في علوم الطبيعة كما وضعتها الفلسفة الأرسطية معيار المطابقة! وذلك ما قد ينسبنا أن الطبيعية المقيس عليها قد تغيّرت، فلم تبق من جنس الطبيعة التي يقيس عليها الفلاسفة علمهم للعمل.

لذلك فإن طبيعة هذا المعيار، وطبيعة ما تكون معه المطابقة، وطبيعة ما للذات بالذات

(٦٩) ابن خلدون، المقدمة، الكتاب الأول، «في طبيعة العمران في الخليفة»، ص ٥٨.

عندما ينطبق على الإنسانيات في نظرية ابن خلدون، كلها أمور تحتاج إلى تحليل، حتى لا تؤدي وحدة الأسماء إلى التسليم بوحدة المسميات، فيغيب كل المضمون الإستمولوجي للمحاولة الخلدونية. ذلك أن القول بأن للظواهر الاجتماعية أو العمرانية طابع لا يتعد كثيراً عن الظن أنها من جنس الظواهر الطبيعية؛ ومن ثم، فإن وضع ابن خلدون في صف الفلاسفة الواقعيين يصبح أمراً ميسوراً؛ في حين أن مثل هذا القول، إن سلمنا به، فإنه يُخرجه عن صفهم إلى الأبد! فما يميّز الفلسفة القديمة، وما ورثه عنها العرب، هو الفصل الأنطولوجي المطلق بين الظواهر الطبيعية (بما فيها ما هو طبيعي من الإنسان، أعني جسده ونفسه) والظواهر الخلقية أو الإنسانية أو التاريخية (التي هي بالطبع ليست طبائع، وإلا زال الفصل بين علوم النظر والنظري وعلوم العمل والعملية)^(٧٠). لذلك فكل محاولة لرد العمل الذي قام به ابن خلدون إلى الفلسفة بمعناها الموروث عن اليونان، لا يمكن إلا أن تكون مجانية لحقيقة هذا العمل كما سئرى.

فلم يكن بالوسع تجاوز هذه القطيعة الأنطولوجية بين الطبيعي والإنساني ما ظلّ الطبيعي معدوداً خاضعاً للضرورة، وكذلك علمه، والإنساني خاضعاً للاختيار وكذلك علمه. وبمجرد زوال القطيعة بين الطبيعي والإنساني، كما بينا في الفصل الثالث، تحت اسم واحد هو العاديات أو ما يعلم بالتجربة عن سلوكه (الذي ليس لنا عليه علم كلي؛ بل علمنا له استقرائي دائماً)، يصبح كل معلوم غير فرضي فائداً الكلية بالطبع، وخاضعاً لنظرية تجرّبة العاديات ذات القوانين المتفاضلة الاحتمال^(٧١). وإذا، فالحد من الضرورة في علم الطبيعي، ومن الاختيار في علم الإنساني هو الذي وضع المفهوم الوسط الذي يجعلهما من طبيعة واحدة هي طبيعة العاديات كما حددها ابن تيمية: «وبالجمله، الأمور العادية - سواء كان سبب العادة ارادة نفسية [موضوع العلوم العملية] أو قوة طبيعية [موضوع العلوم النظرية] - فالعلم بكونها كلية [استقرائياً] هو من التجريبات أو الحدسيات، ان جعلت نوعاً آخر. [و] حتى العلم بمعاني اللغات هو من الحدسيات (...). فعامة ما عند الفلاسفة، بل وسائر العقلاء من العلوم الكلية بأحوال الموجودات هو من العلم بعادة ذلك الموجود وهو ما يستوونه الحدسيات. وعامة ما عندهم من العلوم العقلية الطبيعية والعلوم الفلكية كعلم الهيئة، فهو من هذا القسم من المجرّبات، إن كان علماً»^(٧٢). من دون ذلك يصبح ابن

(٧٠) الفارابي، تحصيل السعادة، ص ٧٠ وما بعدها: حيث يعتبر الوردات بما هي التاريخي في العمران، من الأمور التي لا تمدّد مادة للعلم، ولذلك فهي تحتاج إلى ملكة خاصة هي الفكر الذي هو ديون العقل النظري بالطبع!

(٧١) ابن خلدون، المصدر نفسه، الباب ٦، الفصل ١٠: «علم الكلام»، ص ٨٢٣: «وأيضاً فوجّه تأثير هذه الأسباب في الكثير من مسبباتها مجهول، لأنها إما يوقف عليها بالعادة وقضية الاقتران الشاهد بالاستناد إلى الظاهر. وحقيقة التأثير وكيفية مجهولة».

(٧٢) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، الرد على المنطقيين، تقدّم سليمان الندوي (بيروت: دار المعرفة؛ بومباي: [د.ن.د.]، ١٣٦٨هـ)، ص ٣٨٨.

خلدون واقعياً أكثر من الفلاسفة أنفسهم، إذ هو يكون قد صيّر طبيعياً ما يُعدُّ عندهم خارجاً عن الطبائع، وغير قابلٍ للعلم كونه، بمصطلح الفارابي، «من الواردات»!

ولنشرع في عملية التحليل الأولى، أعني التحليل المنطقي لعدم التوازي بين الطبيعي والإنساني في الفلسفة كما تحدت في الأفلاطونية المحدثة العربية ودلالته ثم لتجاوزه الخلدوني إلى التوازي التام بينهما ودلالته، لكي نصل، في ما بعد، إلى التحليل النصي للحل الخلدوني، الذي وصفناه بالحل الاسمي، لمنزلة الكلّي العملي.

ثامناً: مقارنة بنيوية بين الواقعية والاسمية في العمل وعلومه

فلنفرض هذه المستويات الأربعة في علوم النظر وموضوعاتها، وفي علوم العمل وموضوعاتها للمقارنة بين الموقف الواقعي والموقف الاسمي منها، وذلك لتحديد طبيعة المحاولة الخلدونية، ومعرفة أيهما يتضمنه: الواقعي أو الاسمي.

١ - العلوم النظرية وموضوعاتها	٢ - العلوم العملية وموضوعاتها
أ - موضوعات العلوم النظرية (الرياضي أو الطبيعي عامة)	أ - موضوعات العلوم العملية (السياسي أو العمراني عامة)
ب - علم موضوعات العلوم النظرية (الرياضيات أو الطبيعيات)	ب - علم موضوعات العلوم العملية (السياسيات أو العمرانيات أو الأخلاقيات)
ج - نظرية علم موضوعات العلوم النظرية: المنطق النظري	ج - نظرية علم موضوعات العلوم العملية: المنطق العملي (التاريخ لا وجود له عند الفلاسفة)
د - الميتافيزيقا: أو علم الوصل بين النظر والوجود، أي بين ب و أ	د - الميتافيزيقا: أو علم الوصل بين العمل والقيمة (أو الخير) أي بين ب و أ

ولنلاحظ أولاً أن تُضَمَّن هذا الجدول واديين، أحدهما للعلوم النظرية والثاني للعلوم العملية، لا معنى له إلا من المنظار الواقعي، حيث يُقسَّم العلم إلى ضربين نظري وعملي، بحكم تقسيم موضوعاته إلى ضربين وجودي وأكسيولوجي، أو طبيعي وخلقي. أما من المنظار الاسمي، فحتى لو سلمنا بالمقابلة بين الوجودي والأكسيولوجي أو الطبيعي والخلقي، فإن علمهما، بما هو علم لما نعلمه منهما، يبقى واحداً؛ ولا معنى للظن أن الطبيعة

الأكسولوجية للمعلوم الثاني تقتضي أن يصبح علمه أيضاً أكسولوجياً، أو أن الطبيعة الوجودية للمعلوم الأول تقتضي أن يصبح علمه وجودياً. ولكن هذه الملاحظة لن تصبح بيّنة إلا بعد المقارنة بين الموقفين، وتحديد موقع المحاولة الخلدونية فيهما ومنهما.

١ — تحليل الوادي الأول من وجهة نظر الموقفين الواقعي والاسمي

فبالنسبة إلى الموقف الاسمي (ب) هو دائماً غير (أ)، كونه مجرد اختراع انساني: إنه مجرد اصطلاح ومُواضعة للتعبير عمّا لنا من تجربة وخبرة عن سلوك (أ). وهو إذاً لا يطابق طبيعته مهما ترقت خبرتنا، وإلا صار علمنا طبائع للأشياء المعلومة، وأصبح من ثمّ مطلقاً، لا يمكن تجاوزه أو تصوّر غيره بديلاً منه. وذلك معنى كون (ج) نظريةً اسميةً في العلم النظري؛ وهو ما يؤدي إلى عدم إمكانية وجود (د)، إذ أقصى ما يمكن الوصول إليه، هو انشطار (ج) إلى منطق صوري يحدّد التحليل الصوري للرموز العلمية، وإلى منطق مادي، أو منهج تجريبي يصوغ (أ) صياغةً من جنس (ب)، من دون الزعم بأن (ب) مطابق لطبائع (أ).

وهذا التسليم باختلاف (أ) عن (ب) يبدو بديهياً. ولكن الواقعية تنفيه. وهي لا تعترف باختلافهما إلا إذا كان (ب) خاطئاً: علم الظاهرات الطبيعية (العلم النظري)، إذا كان حقاً، فهو مطابق لحقائق الأشياء؛ والاختلاف متأث من التجريد المنطقي لا غير. وبهذا المعنى يصبح الموقف الاسمي، من المنظار الواقعي، كأنه موقف يقول باستحالة البلوغ إلى الحقيقة، كون (أ) هو دائماً عنده غير (ب)؛ وهو إذاً، من المنظار الواقعي، كأنه قال بأن (ب) خاطيء دائماً. وسيُضح ذلك عند تحليل الوادي الثاني من الجدول. ولكن علينا، قبل ذلك، أن نشير إلى مفارقة غريبة، تميّز الموقف الواقعي: فإذا كان (ب) مطابقاً لـ (أ) عندما يكون صادقاً وحقاً، فإن (أ) يجب أن ينقسم إلى ما هو حقيقة باطنة، وزيف ظاهر؛ بحيث يصبح ما لا يطابق (ب) من (أ) غير حقيقي؛ وينقلب العلم معياراً للموجود، وذلك هو معنى (د)، أي الميتافيزيقا التي تنتج من خطأ (ج) الذي يضع النظرية الواقعية للكلي النظري، بما هي أساس العلوم النظرية الواقعية، فيصبح المنطق (ج) ميتافيزيقا (د) لزوال الفصل بين أ و ب، أعني المطابقة بين ما يسمى حقيقة علمية وحقيقة وجودية^(٧٣). وبذلك يفقد العلم كل تاريخية، ويصبح تاريخ المعرفة تاريخاً للأخطاء، وليس للمعرفة^(٧٤). وهذه المطابقة بين أ و ب

(٧٣) وكلمة حقيقة باللغة العربية (وفي المصطلح الفلسفي) تعني الأمرين. فهي تعني المعرفة الصادقة

Vérité والوجود الثابت Réalité.

(٧٤) وذلك لأن الحقيقة تكون، قبل اكتشافها، خارج الزمان لم تدخله بتدّ، وبعد اكتشافها، هي كذلك خارج الزمان كونها خرجت منه، وصارت أبديةً. فلم يبق صائراً إلا أخطاءنا، أعني ما لنا من تجربة ليست مطابقة للموجود. ولما كان الموجود فاضلاً دائماً عمّا لنا من خبرة حول عاداته، فإن معرفتنا تبقى إذاً، بحكم هذه النظرية، خاطئة دائماً.

هي التي أشار إليها ابن خلدون عندما أرجع جميع أخطاء الفلاسفة والمتصوفة والمتكلمة إلى هذا الخطأ: «وأما قولهم [الفلاسفة خاصة]: إن السعادة في إدراك الموجودات على ما هي عليه [وهو المطابقة بين ب و أ] فقول باطل [أي إن ب غير أ] مبني على ما كنا قدمناه في أصل التوحيد من الأوهام والأغلاط^(٧٥) في أن الوجود عند كل مدرك منحصر في مداركه، وببنا فساد ذلك، وأن الوجود أوسع من أن يحاط به أو يُستوفى إدراكه بجملته روحانياً أو جسمانياً^(٧٦).

٢ - تحليل الوادي الثاني من وجهة نظر الموقفين الواقعي والاسمي

فبالنسبة إلى الموقف الواقعي يبدو من البين بنفسه، في هذه الحالة، أن يكون ب و أ أمراً واحداً. ذلك أن الموضوعات الخلقية، خلافاً للموضوعات الطبيعية، هي ما ينتج من أفعال الإنسان الاختيارية؛ وإذا فالمطابقة بين الحقيقة العلمية (ب) والحقيقة الأكسيولوجية (أ) تبدو أكثر بدهة من المطابقة بين الحقيقة العلمية والحقيقة الوجودية التي يقول بها الواقعيون في ١. وإذا فإذا ما اختلف (ب) عن (أ) فإنه غير علمي. وإذا ما اختلف (أ) عن (ب) فهو غير حقيقي، ولا يكون موضوعاً للعلم العملي. ومعنى ذلك أن ما يعتبره العلم العملي حقيقة للموضوع العملي، يصبح معياراً لهذا الموضوع؛ وكل ما عداه يُعدُّ غير عقلي، وغير خُلقي. ولتحليل ذلك صار (ج) علماً معيارياً في نظرية علم العمل (مثل المنطق الذي اتخذ هذه الوظيفة المعيارية في علم النظر)؛ وعوض أن يكون (ج) علم تاريخ بمعنى علم الشروط المنهجية الجاعلة من (ب) علماً ل (أ) أصبح علم الشروط المعيارية التي تجعل (ب) يقضي من (أ) ما لا يطابق العلم العملي المعياري: وتلك هي علوم العمل الفلسفية، كما عرفها الفكر العربي. وما وظيفة (د) أي ما بعد التاريخ الأكوظيف ما بعد الطبيعة (د من ١) أعني وضع أسس المطابقة بين علم العمل والعمل، أو بين الإستمولوجي والأكسيولوجي، كما وضع (د) من (١) أسس المطابقة بين علم الطبائع والطبائع أو بين الإستمولوجي والوجودي. والفرق الوحيد بين د من ١ ود من ٢ هو عدم وضوح السخافة التي تتضمنها المطابقة بين (ب) و(أ) من ٢ ووضوحها في الحالة الأولى، أعني المطابقة بين (ب) و(أ) من ١: لأن الدعوة إلى تغيير السياسي لطبائع علمه تبدو لنا أقل سخافة من الدعوة إلى تغيير الطبيعي لطبائع علمه؛ وذلك هو الفرق بين المعيارية العملية، و«اللامعيارية» النظرية من وجهة نظر الفلاسفة^(٧٧).

أما بالنسبة إلى الموقف الاسمي فإن (ب) غير (أ) حتى في هذه الحالة: ذلك أن

(٧٥) ابن خلدون، المصدر نفسه، الباب ٦، الفصل ١٠: «علم الكلام»، ص ٨٢٤.

(٧٦) المصدر نفسه، الباب ٦، الفصل ٣١: «في ابطال الفلسفة وفساد متعلمها»، ص ١٠٠٠.

(٧٧) والواقع، أن العلوم النظرية الفلسفية هي أيضاً معيارية. فما دام الفلاسفة يتصورون أن العلم الصادق مطابق لطبائع الأشياء، فكل علم ظنوه صادقاً يصبح معياراً لما يعتبرونه مظاهر زائفة من الأشياء، جاعلين من علمهم المزعم صادقاً بطبائع باطنة للأشياء أخفتها المظاهر الزائفة الناتجة من الأوهام والحواس: وهو ما صير العقل معياراً للحسي، عوض أن يكون أداة لعلمه.

الخلقي أو العملي - حتى لو سلمنا بكونه من أفعال الإنسان الاختيارية وهو ما لا يسلمه الاسمى لما رأينا من وحدة الطبيعة بين العاديات، أعني بين ما نعلمه بالتجربة من خارج أياً كان مصدره: الطبيعة أو الإنسان - هو دائماً غير علمه. وإذا ف (ب) مجرد اختراع أو اصطلاح انساني للتعبير عن (أ)، أي هو مواضع لصياغة خبرتنا عن عادة (أ). وهذه الخبرة، مهما ترفت ودقت، لا يمكن أن تطابق (أ) تمام المطابقة. لذلك يكون (ج) نظرية في العلم العملي محددة شروط تقريب هذه الخبرة (ب) من (أ) ما أمكن التقريب؛ وذلك هو علم التاريخ بما هو أرغانون نقد الوثائق والأخبار ليكون (ب) قريباً من (أ). وعندئذ يزول (د) كتأسيس للمطابقة بين (ب) و(أ)، لكي ينشطر (ج) إلى علم التاريخ الصوري الخالص أو علم العلوم المساعدة لعلم «التاريخي»^(٧٨)، وإلى علم التاريخ المطبق الذي يصوغ أحداثاً تاريخية معيَّنة، بفضل أدوات علم التاريخ الصوري ليجعلها قابلة للعلاج العلمي بنماذج علم التاريخ الصوري. وهذا العلم الصوري الخالص المحدد للعلوم المساعدة لعلم التاريخ هو الذي أطلق عليه ابن خلدون اسم علم العمران البشري، وحدد وظيفته الأركانونية بالصورة التالية: «من الأسباب المتضمنة له [الخطأ في التاريخ] أيضاً - وهي سابقة على جميع ما تقدم [أسباب الخطأ الأخرى وسيتلو تحليلها] الجهل بطبائع الأحوال في العمران. فإن كل حادث من الحوادث [أي العمرانية] ذاتاً كان أو فعلاً لا بد له من طبيعة تخصه في ذاته وفيما يعرض له من أحواله. فإذا كان السامع [للخبر التاريخي] عارفاً بطبائع الحوادث والأحوال في الوجود ومقتضياتها، أعانه ذلك في تمحيص الخبر على تمييز الصدق من الكذب. وهذا أبلغ في التمحيص من كل وجه يعرض»^(٧٩)، أي إن علم العمران هو أداة تمحيص الأخبار المتقدمة على جميع الأدوات الأخرى.

وبذلك أصبح التوازي بين حاجة علوم النظر الطبيعية إلى منطق صوري ومنهج تجريبي، وحاجة علوم العمل الإنسانية إلى تاريخ صوري (أي علم العمران) ومنهج تاريخي وذلك من منظار أسمى خالص كبديلين من واقعية (ج) من ١ ومن ٢ وما ينجر عنه، أعني (د) من ١ ومن ٢؛ فيصبح العلم الإنساني النظري والعملي علماً واحداً من حيث الحاجة

(٧٨) وعلم العمران هو علم العلوم المساعدة أو علم منظومتها كما بينه النص التالي: «فإننا يحتاج صاحب هذا الفن [التاريخ] إلى العلم بقواعد السياسة، وطبائع الموجدات، واختلاف الأمم والبقاع والاعصار في السير والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الأحوال، والإحاطة بال حاضر من ذلك ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق أو بون ما بينهما من الخلاف، وتعليل المتفق منها والمختلف، والقيام على أصول الدول والملل ومبادئ ظهورها وأسباب حداثها ودواعي كونها وأحوال القائمين بها وأخبارهم، حتى يكون مستوعباً لأسباب كل حادث، واقفاً على أصول كل خبر. وحينئذ يعرض خبر المنقول على ما عنده من القواعد والأصول، فإن وافقها وجرى على مقتضاها كان صحيحاً ولا زيفه واستغنى عنه». المصدر نفسه، المقدمة في فضل علم التاريخ، ص ٤٥ - ٤٦. وهذه العلوم جميعاً التي يحتاج إليها صاحب فن التاريخ هي، في مجموعها، علم واحد هو علم العمران البشري ووظيفتها هي وظيفته: نقد الأخبار وتمحيصها.

(٧٩) المصدر نفسه، الكتاب الأول، «في طبيعة العمران في الخليفة»، ص ٥٨.

إلى أرغانون صوري هو الرياضيات الخالصة للعلم النظري، والسياسيات الخالصة (أي علم العمران) للعلم العملي، يُضاف إليهما المنهج التجريبي في الحالة الأولى، والمنهج التاريخي في الحالة الثانية: وذلك ما كان علينا بيانه^(٨٠).

نأتي الآن إلى المحاولة الثانية، وهي نصية، لنحدّد الحل الاسمي الذي انتهجه ابن خلدون لتأسيس ابستمولوجيا علوم الإنسان، مُشيرين إلى العائق الذي منع من إدراك هذا الحل الاسمي، وإلى الظن أن حلّه واقعي^(٨١): أعني ما ينسبه ابن خلدون إلى العمران من طبائع وأعراض ذاتية تفيد اصطلاحاً ما بدا أن ابن تيمية قد نفى كونه ما يحصّله العلم (الأعراض الذاتية)، وما إليه أرجعنا طبيعة الاختلاف بين الواقعية والاسمية. أفلا يكون ابن خلدون بذلك مواصلاً للفلسفة الواقعية القائلة بنظرية الطبائع والأعراض الذاتية؟ ولكن كيف يمكن عندئذ أن نفهم غياب هذين الأمرين عند الفلاسفة وحضورهما عنده؟ أعني:

١ - لماذا اقتصر علم العمل الفلسفية على ما يُرَدُّ فيها إلى الطبيعي (استثناء التاريخي) من الإنساني، بحيث صارت هذه العلوم معيارية بالطبع؟

٢ - لماذا حلت موسوعة العلوم الفلسفية من علم التاريخ حتى اضطر ابن خلدون إلى مثل هذا القول: «[والتاريخ] في باطنه نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق. فهو لذلك أُصِل في الحكمة عريق، وجدير بأن يُعَدَّ في علومها وخليق^(٨٢)»، وهو قول يعترف بهذا الغياب ويدعو إلى تقاذه؟

(٨٠) إذ ما إن يفقد المنطق الخالص ما علق به من موضوعات طبيعية حتى يصبح رياضيات خالصة أو علم النماذج النظرية الخالصة. وما إن يفقد التاريخ الخالص ما علق به من موضوعات إنسانية حتى يصبح سياسيات خالصة أو علم النماذج العملية الخالصة. والأول هو السند النظري للتنظير الطبيعي أو لمنهج العلوم التجريبية. والثاني هو السند النظري للتنظير الإنساني أو لمنهج العلوم التاريخية؛ ويُنّ أن السند النظري للتنظير الطبيعي صالح في السند النظري للتنظير الإنساني، لما في الإنساني من طبيعي. لكنه غير كاف: وتلك هي علة الأزواج. وابن خلدون صريح في نسبة هذا الدور الأرخانوني إلى علم العمران: «لكن الحكماء لعلهم إنما لاحظوا في ذلك العناية بالثمرات [أي بغايات العلوم فأعلموا هذا العلم، علم العمران لأن] وهذا [علم العمران] إنما ثمرته في الأخبار فقط كما رأيت. وإن كانت مسائله في ذاتها وفي اختصاصها شريفة. لكن ثمرته تصحيح الأخبار وهي ضعيفة». (المصدر نفسه، النص الذي صَدَرنا به هذا الفصل).

(٨١) ولا نعني بالواقعية معناها الشعبي والخلقي (غير حالم، غير مثالي) أو المعرفي (معتمد على الوقائع والتجربة الحسية). فهذا المعنى يكون ابن خلدون من أكبر الواقعيين بل مقصودنا هو الواقعية بالمعنى الفلسفي: أعني القول بأن الكلّي المعلوم من الظاهرات له وجود حقيقي (مفارق أو محايث لا بهم) وهو المعلوم الذي يُصبح مطابقاً لطبائع الأشياء إذا صدق العلم فيكون هو والمعلوم أمراً واحداً. وهي تقابل الاسمية التي تعتبر هذا الكلّي مجرد اختراع إنساني أو مواضعة أو اسم علمي للتعبير عن التجربة التي حصلت لنا عن عادات الموجودات أيًا كانت طبيعتها إنسانية أو طبيعية.

(٨٢) المصدر نفسه، «تصدير الكتاب»، ص ٢ - ٣.

٣ - لماذا أصبح الإنساني غير المردود إلى الطبيعي، أعني التاريخي منه قابلاً لعلم غير معياري، أعني علم العمران البشري والاجتماعي الإنساني الذي قال واصفاً إياه: «ولا هو أيضاً من علم السياسة المدنية، إذ السياسة المدنية هي تدبير المنزل أو المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة ليحمل الجمهور على متهاج يكون فيه حفظ النوع وبقاؤه؟»^(٨٣)

٤ - لماذا أصبحت الموسوعة الفلسفية، من المنظار الخلدوني، واجبة التضامن لهذا العلم، أعني لعلم التاريخ الذي هو «جدير بأن يعد في علومها [أي الحكمة] وخلقها؟»

فهل يكون ابن خلدون قد سحب مفهوم الطبيعة والعرض الذاتي على العملي والخلقي التاريخيين، فدفع بذلك واقعية الفلاسفة إلى أقصاها، أم إن هذين المفهومين يعينان غير ما يعينانه عندهم؟ ذلك رهان هذا التحليل النصي بعد التحليل المنطقي الذي تقدم، علماً أن الأسمية لا تنفي نسبة الطبائع إلى الأشياء بل تنفي كونها مطابقة لعلمنا، بحيث يكون ما لنا من تجارب عن عاداتها هو عين طبائعها، أي أنها تنفي أساس الاطمئنان إلى المطابقة بين العلم الصوري والمضمون المادي اطمئناناً قد يُغني عن المراجعة التجريبية المستمرة لنتائج استدلالنا الصورية: «وأما ما كان منها [من علوم الفلاسفة] في الموجودات ويسمونه العلم الطبيعي، فوجه قصوره أن المطابقة بين تلك النتائج الذهنية التي تُستخرج بالحدود والأقيسة كما في زعمهم^(٨٤) وبين ما في الخارج غير يقيني، لأن تلك أحكام ذهنية كلية عامة [وليست طبائع] والموجودات الخارجية متشخصة بموادها^(٨٥). ولعل في المواد ما يمنع من مطابقة الذهني الكلي للخارجي الشخصي، اللهم إلا ما يشهد له الحس من ذلك فدليله شهوده لا تلك البراهين^(٨٦)، فأين اليقين الذي يجدر به؟»^(٨٧).

وقد جمع ابن خلدون نقده هذا الانحراف الواقعي الذي يقلب العلاقة بين الأمر الذي يسعى العلم إلى إدراكه وما يُظنّ علماً له مطابقتاً لطبائعه، في مستويين من مستويات النقد لكل منهما درجتان^(٨٨)، هكذا:

(٨٣) المصدر نفسه، الكتاب الأول، «في طبيعة العمران في الخليفة»، ص ٦٢ - ٦٣.

(٨٤) هذا في الطبيعي، فما بالك بالإنساني، كما سنرى حيث إن علة رفض هذا الاطمئنان إلى القياس والحدود سيبلغ ذراه القصوى: إذ إن الخارجي الشخصي غير قابل للقياس إطلاقاً كما بينه ابن خلدون في نقده العلماء القاصرين في السياسة وعلمها، أعني ممارسةً ونظراً.

(٨٥) إضافة «بموادها» قد تعني أن ابن خلدون رشدي النزعة، ومن ثم فهو أرسطي القول بمحاثة الكلي للأشخاص. لكن بقية النص تنفي إمكانية مثل هذا التأويل.

(٨٦) «فدليله شهوده لا تلك البراهين»: هذه الجملة تعني انعدام الاطمئنان المطلق لما يستنتج صورياً ما لم يشهد له الحس، ويكون، حتى في هذه الحالة، الدليل المعتمد ليس صحة الصورة (البراهين) بل شهادة الحس؛ ولما كان الحسّي لا يمكن أن يكون يقينياً، كونه بالطبع حكّم واقع لا حكم واجب، صار العلم بالطبع علماً بمجاري العادات وليس بالطبائع.

(٨٧) ابن خلدون، المصدر نفسه، الباب ٦، الفصل ٣١: «في ابطال الفلاسفة وفساد متعلمها»، ص ٩٩٦.

(٨٨) وقد خصص علي الوردي القسم الأول بفصوله الخمسة من كتابه: منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته (تونس: الشركة التونسية للتوزيع، ١٩٨٨) لعلاقة ابن خلدون بالمنطق الفلسفي والفقه من =

١ - الأول يتعلق بنتائج الجهل بطبيعة علم السياسة أو علم العمران،

أ - وذلك عند العلماء إذا باشروا السياسة فعلاً أو رأياً؛

ب - وكذلك عند الفلاسفة إذا حدّدوا طبيعة علم السياسة أو علم العمران؛

٢ - والثاني يتعلق بنتائج الجهل بطبيعة السياسي أو بطبيعة العمراني،

أ - وذلك عند المؤرخين إذا باشروا علم التاريخ والعمران؛

ب - وكذلك عند المتصوفة إذا حدّدوا شروط السياسي التاريخي وشروط علمه.

تاسعاً: مدار الإشكال الإستمولوجي في علم العمران

١ - ١

فكيف يفسر ابن خلدون بُعد العلماء عن السياسة؟ ولم نجد في هذا التفسير التحليل الخلدوني للسبب الواقعي الذي يرجع إليه فشلهم النظري والتطبيقي في السياسة؟ نستمع إليه أولاً: «السبب في ذلك [في كون العلماء من البشر أبعد الناس عن السياسة ومذاهبها] أنهم معتادون النظر الفكري والغوص على المعاني وانتزاعها من المحسوسات وتجريدها في الذهن أموراً كلية عامة ليحكم عليها بأمر على العموم، لا بخصوص مادة ولا شخص ولا جيل ولا أمة ولا صنف من الناس [أي نفى التاريخية بمعنى الواردات غير القابلة للعلم] ويطبقون من بعد ذلك الكلي على الخارجيات وإنما يقيسون الأمور على أشباهها وأمثالها بما اعتادوه من القياس الفقهي^(٨٩). فلا تزال أحكامهم وأنظرتهم كلها في الذهن ولا تصير إلى المطابقة إلا بعد الفراغ من البحث والنظر، أو لا تصير بالجملة إلى مطابقة. وإنما يتفرع ما في الخارج عما في الذهن من ذلك كالأحكام الشرعية، فإنها فروع عما في المحفوظ من أدلة الكتاب والسنة. فتطلب مطابقة مع الخارج لها عكس الأنظار في العلوم العقلية^(٩٠) التي يُطلب في صحتها مطابقتها لما في الخارج. فهم متعودون في سائر أنظرتهم على الأمور الذهنية والأنظار الفكرية لا يعرفون

=زاوية المقابلة بين العقلانية التجريدية والفكر التجريبي. وإذا فالدراسة لم تنطرق إلى الجذر الواقعي بما هو منزلة الكلي. بل إن مثل هذه التحليلات، بتركيزها على هذه المقابلة، من منظار هو بدوره واقعي، لا يمكن إلا أن تغفل بعدي الإصلاح الاسمي، أعني الجمع بين الأركان الصوري والأركان التجريبي كما وصفناهما سابقاً، ومن منظار غير واقعي.

(٨٩) ويؤيد بهذه القرائن أن المقصود هو من جنس ابن رشد (الفقيه حفيداً وأباً وجداً) خصوصاً وقد عيب عليه هذا القياس الخاطيء في مسألة النسب (ابن خلدون، المقدمة، الباب ٢، الفصل ١٣: «في أن البيت والشرف بالأصالة والحقيقة لأهل العصبية ويكون لغيرهم بالحجاز والشبه، ص ٢٣٦ - ٢٣٧)، ثم لا ننسى أن من بين مؤلفات ابن خلدون شروحاً له حول بعض أعمال ابن رشد لعل من بينها أعماله السياسية. انظر: عبد الرحمن بدوي، مؤلفات ابن خلدون (تونس؛ ليبيا: الدار العربية للكتاب، ١٩٧٩)، ص ٣٩ وما بعدها.

(٩٠) لو لم تكن ذات نزعة واقعية كما وصفنا: أي إن العلوم العقلية التي تتخالف هذا الوصف الذي اتصف به العلماء في بعدهم عن السياسة هي العلوم العقلية الاسمية، لأن الواقعية لا تتحدث عن المطابقة مع ما في الخارج، بل مع ما هو عقلي في الخارج سواء فارق أو حايث.

سواها. والسياسة يحتاج صاحبها إلى مراعاة ما في الخارج وما يلحقها من الأحوال ويتبعها فإنها خفيفة. ولعل أن يكون فيها ما يمنع من إلحاقها بشبه أو مثال وينافي الكلي الذي يحاول تطبيقه عليها. ولا يُقاس شيء من أحوال العمران على الآخر. إذ كما اشتبهنا في أمر واحد فلعلهما اختلفا في أمور. فتكون العلماء لأجل ما تعودوه من تعميم الأحكام وقياس الأمور بعضها على بعض، إذا نظروا في السياسة أفرغوا ذلك في قالب أنظارتهم ونوع استدلالهم فيقولون في الغلط كثيراً ولا يؤمن عليهم [...]»^(٩١). ومن هنا يتبين أن صناعة المنطق غير مأمونة الغلط لكثرة ما فيها من الانتزاع وتبعدها عن المحسوس، فإنها نظر في المعقولات الثواتي. ولعل المواد فيها ما يمنع تلك الأحكام وينافيها عند مراعاة التطبيق اليقيني^(٩٢). وأما النظر في المعقولات الأول، وهي التي تجريدها قريب، فليس كذلك لأنها خيالية وصور المحسوسات حافظة مؤذنة بتصديق انطباقه^(٩٣).

فهذا النص قد حدد، تحديداً صريحاً وواضحاً، الأمور التالية:

١ - سبب الغلط، أعني طبيعة علمهم للسياسة: «أمر كلية عامة ليحكم عليها بأمر على العموم لا بخصوص مادة ولا شخص ولا جيل، ولا أمة ولا صنف من الناس»: إنه علم السياسة المدنية العام النافى لكل تاريخية.

٢ - كيفية التغليط، أعني تحول هذا العلم إلى معيار يجعل ما في الذهن مقياساً لما في الخارج: «وإنما يتفرع ما في الخارج عما في الذهن من ذلك كأحكام الشرعية، فإنها فروع عما في المحفوظ من أدلة الكتاب والسنة فطلب مطابقتها ما في الخارج لها».

٣ - طبيعة السياسي المنافية لمثل هذا السلوك، أعني (٢): «والسياسة يحتاج صاحبها إلى مراعاة ما في الخارج، وما يلحقها من الأحوال ويتبعها فإنها خفيفة».

٤ - وطبيعة السياسي المنافية لذلك العلم، أعني (١): «ولعل أن فيها [السياسيات] ما يمنع من إلحاقها بشيء أو مثال، وينافي الكلي الذي يحاول تطبيقه عليها. ولا يقاس شيء من أحوال العمران على الآخر، إذ كما اشتبهنا في أمر واحد فلعلهما اختلفا في أمور».

(٩١) ما حذفناه هنا يتعلق بالمقارنة بين سلوك العلماء السياسي وذوي الذكاء والكيس من غير العلماء في السياسة (ممارسة لا نظراً، طبعاً). ولكن إذا كان المعيار هو ما قاله ابن الأزرقي: «وقاعدة أن كل أصل علمي يتخذ إماماً في العمل فشرطه أن يجري العمل به على مجاري العادات في مثله وإلا فهو غير صحيح» (ابن الأزرقي، بدائع السلك في طبائع الملك، ص ٩٧)، فإن المقارنة تتعدى السلوك إلى النظر.

(٩٢) قد يظن أن «المواد» هنا تفيد ما يقابل الصور بحيث يكون ابن خلدون قائلًا بالواقعية الحايثة (الأرسطية). لكن المقصود هنا هو مواد المنطق وليس مواد الصور بالمعنى الوجودي. والمواد بلغتنا هي موضوع التطبيق، أعني ما يصاغ بالصورة المنطقية ليعتقد به الاستدلال: لذلك قال ابن خلدون «عند مراعاة التطبيق اليقيني».

(٩٣) المعقولات الأول «خيالات وصور محسوسة» ومن ثم فهي ليست كليات واقعية، ولذلك فهي «مؤذنة بتصديق انطباقه»، مؤذنة فقط وليست ضامنة، إذ لا بد من التحرز وعدم الاطمئنان إلى المنطق ابن خلدون، المقدمة، الباب ٦، الفصل ٤٢: «في أن العلماء من بين البشر أبعد عن السياسة ومذاهبها»، ص ١٠٤٥ - ١٠٤٧ (وينبغي ألا تتصور القياس على الأحكام الشرعية اتهاماً لعلماء الدين، بل هو لتوضيح طبيعة الخطأ: الموقف المعياري في علوم العمل).

٥ - وأخيراً **علّة العلل** وسر الأسرار، أعني منبع الواقعية النظرية والعملية في آن واحد، أعني المنطق الذي أُرْجِع إلى الاطمئنان إليه كل هذه الأخطاء: «ومن هنا يتبين أن صناعة المنطق غير مأمونة الفلظ، لكثرة ما فيها من الانتزاع ويُعدها عن المحسوس، فإنها نظر في المعقولات الثواني»^(٩٤).

وإذا كان ابن خلدون قد شكك، بعض التشكيك، في المطابقة بين العلم الكلي الذهني والظواهر الطبيعية (بحيث يبدو وكأنه لم يذهب إلى الحدود التي بلغ إليها ابن تيمية)، فإنه قد جعل تشكيكه في المطابقة بين الكلي الذهني والظواهر السياسية التاريخية مطلقاً: «ولا يُقاس شيء من أحوال العمران على الآخر، إذ كما اشتبه في أمر واحد فلعلهما اختلفا في أمور». ولكن، عندئذ، كيف يمكن لمثل هذه الظواهر أن تكون معلومة، إذا كان من طبعها أنها متفردة دائماً وخالية من الكلّي بإطلاق؟ إذا كان جوهر «العمراني» أنه لا يقبل المقايسة، فكيف له أن يكون قابلاً للعلم، وهو من دونها ممتنع؟ لذلك لم يكن ممكناً أن يكون الحل الخلدوني حلاً واقعياً يستند إلى منزلة للكلي العملي تجعله بنية عقلية محايدة أو مفارقة للموجود التاريخي، ويكفي لعلمها أن تُحَدَّ تصوراتها وأن تُقاس تصديقاتها - كما يظن العلماء المنقودون هنا - حتى يتحقق. بل لا بد من حل اسمني: فإذا كان هذا طبع الظواهر العمرانية التاريخية - لا يُقاس شيء من أحوال العمران على الآخر - فالمفروض إذاً أن يتغير مفهوم العلم، عوض السعي إلى الاستعاضة من المعلوم الحقيقي لهذا العلم بمعلوم بديل منه ينقلب إلى معيار له عوض أن يكون معياراً به، أعني موضوع السياسة المدنية التي ليس مراد الفلاسفة فيها «السياسة التي يُحمل عليها أهل الاجتماع بالمصالح العامة. فإن هذه غير تلك [هذه: السياسة بالمعنى الخلدوني. تلك: السياسة المدنية]. وهذه المدينة الفاضلة عندهم نادرة أو بعيدة الوقوع. وإنما يتكلمون عليها على جهة الفرض والتقدير»^(٩٥).

ذلك أن اطمئنان الواقعي إلى المطابقة بين الصوري والمادي (بحكم كون علم الصورة هو علم طبيعة الشيء) قلب العلاقة بين العلم والمعلوم فصار الأول معياراً للثاني. وعدم الاطمئنان الذي يعبر عنه ابن خلدون هنا سيؤدي بالمقابل، إلى إرجاع الأمور إلى نصابها، أعني إلى جعل الموضوع المعلوم معياراً لعلمه لأن واجب الأنظار العقلية من المنظار الاسمي

(٩٤) والمعقولات الثواني هي الأنواع والأجناس، أي الكليات المظنونة موجودة وجوداً واقعياً، ومن ثم المؤسسة لهذا الاطمئنان الفلسفي للمنطق، حيث يظن أن ما يجري في القياس المنطقي برهانياً يطابق ما يجري في مواده التي تجردت منها تلك المعقولات الثواني.

(٩٥) المصدر نفسه، الباب ٣، الفصل ٥١: «في أن العمران البشري لا بد له من سياسة ينتظم بها أمره»، ص ٥٤٠. ويؤيد أن ابن خلدون يستعمل مفهوم السياسة هنا بمعناها الخاص المتعلق بممارسة الحكم. لكن الأخطاء في هذه الممارسة يطلوها مفهوم السياسة بمعناها البديل من السياسة المدنية، أعني بمعناها الذي جعل العمران البشري علماً يتضمن ما عجز عنه علم السياسة المدنية عند الفلاسفة الواقعيين. وإذا، فَيُؤيد العلماء عن السياسة بمعنى ممارسة الحكم علته بُعْدهم عن علم السياسة بمعنى علم طبائع العمران واقتضاهم على علم السياسة بمعنى السياسة المدنية. وهذا واضح من النص نفسه: «ولا يُقاس شيء من أحوال العمران...».

هو، بحكم عدم الاطمئنان إلى المنطق المطبق على المجردات المظنونة طبائع للأشياء أن «العلوم العقلية» [...] يُطلب مطابقتها لما في الخارج». ويطلب تعني يُطلب وليس يُسلم أو يُفرض: بحيث يصبح الاهتمام منصباً على تحقيق هذا المطلوب. وعندما يصبح المعلوم معياراً للعلم يكون العلم مجرد اجتهاد لصياغة المعلوم فتكون المطابقة بينهما دائماً جزئية. وإذا ظننت كلية، فهي قد ظننت كذلك خطأ، وأدت إلى حصر الموجود في المعلوم منه. لذلك فهذا العلم الاجتهادي سيكون دائماً في تغير بحسب نمو تجاربنا عن «عادة» الظواهر المعلوم.

ولكن ألا يصبح العلم العملي، هو بدوره، علماً نظرياً فاقداً كل معيارية، ومقتصراً على تحديد قوانين الوقائع، لا شروط الواجبات كما يتصور فلاسفة العمل؟ فهل الظواهر التاريخية - العمرانية السياسية - هي بدورها، مثل الظواهر الطبيعية، أمر يوجد خارج إرادتنا وتصوراتنا، بحيث تمتاز عن علمنا بها امتياز الظواهر الطبيعية عن علمها؟ هل هي «أشياء» كما يقول دوركايم؟^(٩٦) «والسياسة يحتاج صاحبها إلى مراعاة ما في الخارج، وما يلحقها من الأحوال ويتبعها. فإنها خفية»: فما هو الخفي في السياسة؟ وكيف نفهم مقدار الشكيف الذي يحدد قابلية المعلوم إلى التصوّر، ومقدار الكثيف الذي يحدد حاجته إلى التجربة؟ وبصورة أدق، ما مصدر انعدام الشكيف في السياسي، رغم كونه من وضع الإنسان، بحيث نحتاج إلى علمه من خارج، ولا يكفي فيه التجريد العقلي والقياس المنطقي؟

١ - ٢

إن الجواب عن هذا السؤال يوصلنا إلى الجذر الذي يستند إليه نقد ابن خلدون للفلسفة العملية الواقعية، بحسب تشخيص مقابل لتشخيص ابن تيمية، رغم كونه اسماً مثله: إرجاع الخطأ النظري - في علم السياسة - إلى خطأ عملي حول طبيعة السياسي والتاريخي عند الفلاسفة. ذلك أن عدم إدراك هذا «الحفاء» في طبيعة السياسي، أو انعدام الشكيف الذي يشير إليه ابن خلدون، لم يكن لبلادة يتصف بها ذهنهم، بل لاستنادهم إلى أساس الواقعية الأول، أعني التوحيد بين الموجود والمعقول أو بين الوجود والإدراك: «وأما قولهم [الفلاسفة]: إن السعادة في إدراك هذه الموجودات على ما هي عليه، فقول باطل مبني على ما كنا قدمناه في أصل التوحيد من الأوهام والأغلاط، في أن الوجود عند كل مدرك منحصر في مداركه. وبينا فساد ذلك، وأن الوجود أوسع من أن يحاط به أو يستوفى إدراكه بجملته روحانياً أو جسمانياً»^(٩٧)، وهو توحيد جعل «السياسة المدنية» بما هي علم معياري تصبح بديلاً من الظواهر التاريخية أو من «السياسة العمرانية» بما هي موضوع لعلم يبحث في قانون الوقائع كما يتعين فيها، لا

Emile Durkheim, *Textes*, présentation de Victor Karady, collection le sens (٩٦) commun, 3 vols. (Paris: Minuit, 1975) pp. 43-48.

(٩٧) ابن خلدون، المصدر نفسه، الباب ٦، الفصل ٣١: «في ابطال الفلسفة وفساد متعتها»، ص

كما يتصوره التوحيد بين الموجود والمعقول في معناه الطبيعي العفوي.

فالكلي (أي المعقول) الذي يعتبره الفلاسفة موجوداً في الموجود الشخصي وجوداً واقعياً هو الذي يضمني الشرعية - بفضل نظرية العرض الذاتي - على نظرية المطابقة بين الاستدلال المظنون برهانياً لاستناده إلى مقدمات ذاتية، والعلة الخارجية التي حُصرت، منذ البدء - بحكم هذا التصور الواقعي للكلي وللذاتي - في ما يتضمنه الاستدلال المزعوم برهانياً. ومعنى ذلك أن نظرية الكلي الذاتي تجعل المطابقة تامة (بحسب الفلاسفة)، بين ما يجري (بين الحدود) في القياس وما يجري (بين المحدودات) في الوجود، فيصبح المكييل مكيالاً، وتنقلب العلاقة بين الموجود والمعقول، طبيعياً كان أو تاريخياً. وعوض أن يكون العلم سعياً اجتهادياً لصياغة ما لنا من تجربة عن عادة الموجود، يتحول إلى تشريع له: «وإنما يتفرع ما في الخارج عما في الذهن من ذلك كالأحكام الشرعية، فإنها فروع عما في المحفوظ من أدلة الكتاب والسنة فتطلب مطابقة ما في الخارج لها، عكس الأنظار في العلوم العقلية التي يُطلب في صحتها مطابقتها لما في الخارج!»

ويُن أن «الأنظار في العلوم العقلية» التي يشير إليها ابن خلدون ليست الأنظار العقلية الموجودة عند الفلاسفة، والأصل أصبحت السياسة المدنية هي عينها العمران البشري والاجتماع الإنساني، ولما بقي فرق بين علم العمل المعياري عند الفلاسفة، وعلمه الساعي إلى تحديد قوانين الظواهر التاريخية. فما طبيعة الخطأ الذي ينسب إلى الفلاسفة؟ هذا الخطأ هو تحوّل العلم إلى معيار للمعلوم عوض أن يكون معياراً به، أعني انقلابه إلى تشريع من دون علم من أصحابه، استناداً إلى مغالطة المطابقة المسلّمة، بحكم واقعية الكلي المفروضة في التوحيد بين الوجود والعقل، أو بين الوجود والادراك - وليت الأمر كان توحيداً مع عقل وإدراك غير معتبرين حاصلين، إذ لهان الأمر عندئذ، ولأصبح التماهي بين الوجودي والعقلي غاية لا تترك! - لكنه توحيد بين الوجود ونسق معين يسمّى العقل أو الإدراك العلمي الذي يتغلق ويصبح علماً مطلقاً يقاس عليه الوجود، فيستثنى منه ما لا يلائمه، بحكم انقلاب العلاقة التي تجعل المعقول الحاصل معياراً للوجود. وقد أدّى ذلك إلى المطابقة بين هذا المعقول الحاصل وباطن مزعوم للوجود، وإلى اعتبار ما لا يطابق هذا المعقول من الوجود مظاهر زائفة لا يعتدُّ بها مثل المُدن الضالّة... الخ. لذلك صار الفيلسوف العملي، في وضعه نظرية السياسي، قاضياً ومتقاضياً في الوقت نفسه، وهو أمر مناف «للأنظار العلمية»، بحسب ابن خلدون.

وطبعاً قد يبدو هذا مناقضاً لطبيعة الموقف الاسمي حول مصدر الموضوع العملي نفسه - «الكليات العملية». فإذا كان الكلي النظري من صنْع الإنسان، فمن باب أولى أن يكون الكلي العملي من صنعه، أعني أن يكون أمراً وضعياً لا طبيعياً. فكيف تُوفَّق إذاً بين هذا المصدر، والخارجية المزعومة للموضوع العملي؟ لقد حلّت الآن اللحظة المناسبة لتوضيح

مدلول الوضع الاسمي للأمر العملية. فالذي يضع القيم والأمر العملية ليس الإنسان الناظر، ولا حتى الإنسان العامل، بما هو فرد أياً كانت منزلته في المجتمع، بل هو الفعالية الاجتماعية التي لها القدرة على فرض «إرادتها» نظاماً اجتماعياً وسياسياً وازعاً للجميع، أعني العصبية القادرة على حمل الكافة على ما تشرعه^(٩٨). وإلى هذا يرجع ابن خلدون فشل جميع محاولات الإصلاح أو الثورات التي يسعى إليها بعض الموسوسين، في غياب شرط القدرة على فرض «القيم» والمعتقدات التي تقع الثورة باسمها^(٩٩). وإذا فالحطاً حول طبيعة العملي يتمثل في الظن بأن القيم والأمر العمرانية ظاهرات عقلية تصدر عن فكر العالم أو المشرع الشخصي، في حين أنها ظاهرات اجتماعية تفرضها قوة سياسية، بحسب شروط تحدّد شكلها هي مرحلة الاجتماع ومرحلة الدولة. وهذه الشروط نوعان: عصبية الدم في أوائل الدول والمجتمعات؛ وعصبية الولاء في أواخرها؛ وبينهما أشكال جامعة بين الأمرين، خصوصاً إذا طال عمر الدولة واستتب لها الأمر فصارت «شرعيتها» الحاصلة في التاريخ مغنية، بعض الغناء، عن العصبية^(١٠٠). فتصبح المؤسسات المدنية، وخصوصاً الدينية منها، والمؤسسات العسكرية، وخصوصاً المرتزة منها، ضامنة بقاء شرعية الدولة، أعني قدرتها على فرض شريعة ما ليس لها من ذاتها وعقلياً أدنى شرعية. بل لا معنى لمثل هذا المفهوم إلا في حدود ما يكون ذلك مانعاً من «الهرج»^(١٠١).

وإذا فالموضوع السياسي والعمراني ليس «الكليات العملية» التي يدركها عقل من العقول، أو يضعها مشرع من المشرعين، بل هو الآليات الاجتماعية والسياسية التي هي العصبية وشروط قيامها الاجتماعية والاقتصادية^(١٠٢) التي تحدّد الشرائع والقوانين والمؤسسات

(٩٨) المصدر نفسه، الباب ٣، الفصل ٢٦: «في اختلاف الأمة في حكم هنا النصب وشروطه»، ص ٣٤٧: «ثم إن الوجود شاهد بذلك: فإنه لا يقوم بأمر أمة [أي لا يحكمها ويشرع لها] أو جيل إلا من غلب عليهم. وقل أن يكون الأمر الشرعي مخالفاً للأمر الوجودي». ص ٣٤٠، الباب الأول من الكتاب الأول: «في العمران البشري على الجملة وفيه مقدمات»، ص ٧٢ - ٧٣، والباب ٢، الفصل ١٧: «في أن الغاية التي تجري إليها العصبية هي الملك»، ص ٢٤٤: «وقدما أن الأديين بالطبيعة الإنسانية يحتاجون في كل اجتماع إلى وازع وحاكم يزع بعضهم عن بعض، فلا بد أن يكون متغلباً عليهم بتلك العصبية، وإلا لم تتم قدرته على ذلك...». (٩٩) انظر في ذلك: المصدر نفسه، خصوصاً الباب ٣، الفصل ٦: «في أن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم»، ص ٢٧٩ - ٢٨٤.

(١٠٠) المصدر نفسه، الباب ٣، الفصل ٢: «في أنه إذا استقرت الدولة وتمهدت قد تستغني عن العصبية»، ص ٢٧٢ - ٢٧٥، والباب ٣، الفصل ٣: «في أنه قد يحدث لبعض أهل النصاب الملكي دولة تستغني عن العصبية».

(١٠١) المصدر نفسه، الباب ٣، الفصل ٢٥: «في معنى الخلافة والإمامة»، ص ٣٣٦ وما بعدها: «ونجمي» العصبية المفضية إلى الهرج والقتل، فوجب أن يرجع في ذلك إلى قوانين سياسية مفروضة يسلمها الكافة».

(١٠٢) لذلك لن نجد مفاضلة بين النظم السياسية أو بين المضمونات الخلقية، بل هنالك فقط حديث علمي عن الشروط الدنيا للوجود الاجتماعي والسياسي للجماعة والدولة. فالسياسة بمعنى نظام الحكم والقوانين =

والوازع التي تخضع لها جماعة من الجماعات وشروط انطباقها ونشأتها وزوالها. علم السياسة ليس إذاً علماً لكُلّي عملي طبيعي، ولا لكُلّي عملي وضعي بمعنى وضعه العقلي الواعي والمقصود كتشريع مكتوب ومنظّر، بل هو أمر وضعي بمعنى كونه ما فرضته قوة ما في المجتمع، بل ما نتج من صراع القوى الاجتماعية التي تمثلها خاصة العصابات الحاكمة المتغلبة، والعصابات المعارضة المطاولة لها أو المناجزة^(١٠٣).

وهذه الصراعات التي ينتج منها التشريع هي التي تمثل الظاهرة العمرانية بما هي آليات قابلة للعلم السياسي العام. ونتائج هذه الصراعات، أعني ما تحقق من أنظمة وشرائع ودول وأمم وحضارات هي التي يدرسها علم السياسة المطبّق أو علم التاريخ. وهكذا يصبح علم العمران البشري والاجتماع الإنساني علماً لشروط العمل الإنساني وشروط علمه بما هما ظاهرتان تاريخيتان لهما بعض الشروط العضوية الاجتماعية (العصبية الأولى) والاجتماعية السياسية (العصبية الثانية) والاقتصادية السياسية الخالصة (دولة المؤسسات الدينية والاقتصادية والسياسية والعسكرية المستتبّة لقدم العهد والغنية عن العصبية). ومن ثم فهو علم التكوينية الاجتماعية للظواهر الإنسانية، بما هي موضوع لعلم السياسة الخالص (العمران) والمطبّق (التاريخ)، مع ما للأول من دور أرغانوني في الثاني، وما للثاني من دور أرغانوني في الأول. والمعلوم أن ابن خلدون لم يقع في أي دور، عندما جعل علم العمران شرطاً في علمية التاريخ (بمعنى تاريخ مجتمع وأحداث معينة)، وجعل علم التاريخ شرطاً في علمية علم العمران (بمعنى الشروط الصورية لمنهج علم التاريخ).

- فعلم العمران شرط في علمية التاريخ بالمعنى الأول كونه هو العلم الذي يحدد طبيعة التاريخي بما هو (ظاهرة - موضوع) لعلم التاريخ، ويحدد القوانين العامة والآليات الأساسية للتاريخي عامة، من دون تعيين.

= السياسية المراعاة لتحقيق المصلحة العامة هي فقط لإيقاف الهرج والصراع الدائم في المجتمع. فأني منها يحقق هذه الغاية فهو المطلوب، سواء كان من وضع الإنسان ومفروضاً بالقوة أو بالعقل أو بالدين. والواقع منها في التاريخ يجمع بين ذلك كله: المصدر نفسه، الباب ٣، الفصل ٥١: «في أن العمران البشري لا بد له من سياسة ينتظم بها أمره»، ص ٥٤٠ - ٥٥٤. ولم يعتبر ابن خلدون عن بعض التفضيل إلا في حدود الحفاظ على الشروط الدنيا للإبقاء على الاجتماع: مثل الحديث عن ضرورة السياسة العقلية أو الدينية أو الجامعة بينهما، أو عن وجوب الحد من تدخل الدولة في الاقتصاد، أو وجوب العدالة بمعنى القضاء العادل، وكلها كحدود دنيا فقط. وحتى الشروط الدنيا للسياسة، فإنه يسارع بالتمييز بينها وبين السياسة المدنية بوصف الأولى تتعلق بالمصلحة العامة فقط: «وليس مرادهم [الفلاسفة أصحاب السياسة المدنية] السياسة التي يحمل عليها أهل الاجتماع بالمصالح العامة، فإن هذه غير تلك»، (ص ٥٤٠).

(١٠٣) المصدر نفسه، الباب ٣، الفصل ٤٩: «في كيفية استيلاء الدولة المستجدة على الدولة المستقرة بالمطاولة لا بالمناجزة»، ص ٥٣٢ - ٥٣٧.

- وعلم التاريخ بالمعنى الثاني شرط في علمية علم العمران البشري لأن علم العمران البشري، رغم عموميته، ليس علماً قَبلياً ميثافيزيقياً، بل هو رَصْدٌ لما تجمَع بفعل أرغانون علم التاريخ حول التاريخي كظاهرة حدثت فعلاً، بعد أن لم تكن.

وإذاً فعلم العمران يحدد الشروط «الأنطولوجية» - إن صح التعبير - ورغم كون الظواهر التي هي موضوعه ليست موجودات طبيعية، بل هي موضوعات انسانية. والتاريخ يحدد الشروط الإبستمولوجية - إن صحَّ التعبير - رغم كون فن التاريخ هو بالأساس آليات وتقنيات منهجية للحصول على المعلومة حول التاريخي وليس علماً بالمعنى الدقيق للكلمة^(١٠٤).

عاشراً: مدار الإشكال الأنطولوجي في علم العمران

٢ - ١

ولأن المؤرخين يجهلون ذلك أو يتجاهلونه فقد جعلوا علم التاريخ مجرد نقل أدبي للأخبار الأسطورية التي لا يصدّقها عقل، فكان «في ظاهره لا يزيد على أخبار عن الأيام والدول والسوابق من القرون الأول تنمق فيها الأقوال وتضرب فيها الأمثال وتطرف بها الأندية، إذا غصّها الاحتفال»^(١٠٥). لذلك اعتبر ابن خلدون جميع الأخطاء التي يقع فيها المؤرخون راجعةً إلى الظن أن التاريخي أمر مرسل عديم القوانين و«الطبائع» (بالمعنى الذي شرحنا): «ومن الأسباب المقتضية له أيضاً [لللكذب في الخبر] - وهي سابقة على جميع ما تقدم [أعني على جميع الأسباب الأخرى]^(١٠٦) - الجهل بطبائع الأحوال في العمران»^(١٠٧). وإذا فالتاريخ يقتضي بالضرورة، ليصبح

(١٠٤) أي إن التاريخ، إذا لم يُقصد به الموضوع بل العلم، يعني أمرين: - الأرغانون الذي يحدد شروط الحصول على المعلومة حول التاريخ الموضوع وأدوات هذا الحصول: وهو عندئذٍ منهج المعرفة ذات الموضوع الإنساني عامة، وتلك هي علاقته بالمنهج بما هو منطلق ضرب من ضروب المعرفة.

- العلم الحاصل بفضل هذا الأرغانون حول حقيقة ما أو ظاهرة ما من ظواهر الاجتماع الإنساني في لحظة ثابتة (وأمكنية مختلفة) أو في لحظات متوالية (في مكان واحد)، وهو في الحالتين أقرب إلى الفن والمنهج منه إلى العلم. انظر: Henri Irénée Marrou, *De la connaissance historique*, collections esprit, la condition humaine, 6ème éd, revue et augmentée (Paris: Seuil, 1973), pp. 32 ff.

وهو محاولة لتعريف التاريخ بما هو فن أو معرفة منهجية.

(١٠٥) ابن خلدون، المصدر نفسه، «تصدير الكتاب»، ص ٢.

(١٠٦) وهذه الأسباب الأخرى، وهي ستة، قد حللناها في ملاحظة سابقة وستلوا تحليلها بدقة أعمق في آخر فصول الرسالة: وقد وردت قائمة هذه الأسباب في: المصدر نفسه، الكتاب الأول، «في طبيعة العمران في الخليفة»، ص ٥٧ - ٥٨.

(١٠٧) المصدر نفسه، ص ٥٨.

علماً، علوماً مساعدةً تؤدي دور الأركان المنهجي، ولعلها هي هو، إذ «هو يحتاج إلى مآخذ متعددة ومعارف متنوعة، وحسن نظر وتثبيت بفضيان بصاحبهما إلى الحق، ويتكبان به عن المراتل والمغالط، لأن الأخبار إذا اعتمد فيها على مجرد النقل، ولم تُحكّم فيها أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني، ولا قيس الغائب منها بالشاهد، والحاضر بالذاهب، فربما لم يؤتمن فيها من العنور، ومزلة القدم والحيد عن جادة الصدق»^(١٠٨).

ويستوجب تحقيق الشروط الإستمولوجية لعلمية التاريخ، أن يستمد هذا العلم من طبيعته المنهجية الخالصة - إذ هو مجرد منهج وظيفته في الإنسانية من جنس وظيفه التجريب في الطبيعيات، أعني الاستعلام عن الموضوع الذي يراد التنظير له بصياغته صياغة علمية، وتحويله من معطى عفوي إلى معطى علمي - أن يستمد طبيعة ما يحتاج إليه من شروط لم تكن موجودة في السياسة المدنية، والفلسفة العملية الواقعية. وتنقسم هذه الشروط إلى جنسين:

- الأول: جنس الشروط الضامنة موضوعية المعلومات المستمدة من مصادر الخبر حول الموضوع؛ أو بصورة أكثر دقة، الشروط المانعة من ذاتية المعلومات المستمدة من مصادر الخبر. وهي إذا شروط سلبية وظيفتها نقل الخبر حول الموضوع من سلم الذات الإنسانية إلى سلم التقنيات المحررة للمعلومة من هذا السلم، تماماً كما تفعل العلوم التجريبية، بفضل التجهيز العلمي للإدراك الحسي. وهذا ما أشار إلى بعضه ابن خلدون، عندما حاول تحديد أسباب الخطأ الستة الأولى التي حللناها في الهامش ٥١. أما البعض الآخر فهو قائمة العلوم المساعدة التي ذكرها^(١٠٩).

- الثاني: جنس الشروط الضامنة طبيعة المعلومات المطلوبة في البحث التاريخي. فكل ما لا يتعلق بالعمرائي من حيث هو عمرائي ليس من مشمولات المؤرخ، وذلك لأن حقيقة التاريخ هي: «أنه خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحش والتأنس والعصبية وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك

(١٠٨) المصدر نفسه، «تصدير الكتاب»، ص ١٢.

(١٠٩) وقائمة العلوم المساعدة لعلم التاريخ هي التي ذكرها ابن خلدون في: المصدر نفسه، «المقدمة في فضل علم التاريخ»، ص ٤٥ - ٤٦. وهي تمثل بجملتها منظومة من العلوم تعود جميعاً إلى علم العمران البشري والاجتماع الإنساني، إنها: قواعد السياسة وطبائع الموجودات واختلاف الأمم والبقاع والأعصار في السير والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الأحوال (أي الإثنولوجيا) والإحاطة بالحاضر من ذلك ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق أو بون ما بينهما من الخلاف، وتعليل التناقض منها والمختلف، والقيام على أصول الدول والمثل ومبادئ ظهورها، وأسباب حدوثها ودواعي كونها وأحوال القائمين بها وأخبارهم، حتى يكون مستوعباً لأسباب كل حادث، واقفاً على أصول كل خير. فهل بقي شيء خارج هذا من العلوم الإنسانية؟ ألم يصبح التاريخ إذا مشروطاً بمنظومة العلوم الإنسانية كلها بمعناها الحديث؟ وهل كان ذلك يكون ممكناً لو ظل علم السياسة بمعناه الذي له كعلم عمل على ما كان عليه عند الفلاسفة؟

من الملك والدول ومراتبها، وما ينتقله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الأحوال» (١١٠).

٢ - ٢

لكن غياب هذين الشرطين، أعني تحديد طبيعة المطلوبات في علم التاريخ (وهي لا يحددها المؤرخ بل عالم العمران البشري الذي يعتمد على أرغانون السياسة الصوري وأرغانون السياسة المطبَّق أو المنهج التاريخي كما لحص ذلك ابن الأزرق في بدائع السلك^(١١١))، كما أعني تحديد شروط الموضوعية للمعلومات المستمدة من الوثائق والأخبار التاريخية) جعل التاريخ يصبح فنَّ اختراع الأساطير وجعل السياسة فنَّ تأسيس السلطان الروحي، وذلك هو العنصر الأخير من هذا التحليل النصِّي: أعني الموقف الصوفي من السياسي والتاريخي عملاً ونظراً؛ وهو موقف اجتمعت فيه عيوب العناصر الثلاثة السابقة: ١ - ١ و ٢ - ٢ و ٢ - ٢، وطبعاً ٢ - ٢. فسلوك العلماء الفاضل نظراً وممارسة في السياسة، علته موقف الفلسفة الواقعية من طبيعة التاريخ وعلمه. ونتيجة انعدام التحديد السليم لطبيعة التاريخ وعلمه صيرت التاريخ مرتعاً للخرافات. واجتماع السلوك والنظر الأزلين وأساسهما وثمترتهما (أعني ١ - ١ و ١ - ٢ و ٢ - ١) هو الذي ولَّد ما بعد التاريخ الأسطوري عند المتصوفة ومن يشار إليهم من المثسِّمين، في نظرية التاريخ والسياسي. ويبرز ذلك في الفصول التالية من المقدمة التي تنقسم إلى جنسين:

- الأول: وهي الفصول المحددة لطبيعة السياسي والتاريخي وتتضمن الفصول التالية: فصل نظرية الإمامة (الباب الثالث، الفصل ٢٧، ص ٣٤٨ - ٣٥٧)؛ فصل الفاطمي (الباب الثالث، الفصل ٥٢، ص ٥٥٥ - ٥٨٦)؛ فصل حدثان الدول والجفر (الباب الثالث، الفصل ٥٣، ص ٥٨٧ - ٦٠٨)؛ فصل التصوف (الباب السادس، الفصل ١٧، ص ٨٦٣ -

(١١٠) وذلك هو بالضبط مضمون الكتاب الأول من الديوان، أي المقدمة بما هي مقدمة في علم العمران البشري والاجتماع الإنساني، أعني موضوع علم التاريخ أو الموضوع الذي يخبر عنه علم التاريخ: وأعلم أنه لما كانت حقيقة التاريخ أنه خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم (مع تفصيل يعرض مضمون المقدمة) (ص ٥٧). فهل هناك تعريف للتاريخ وخاصة لموضوعه أفضل من هذا؟ وهل يمكن الآن التشكيك في وحدة العلمين موضوعاً واختلافهما درجة؟ الأول، أعني علم العمران صوري، والثاني مادي. والأكيف يمكن أن يكون موضوعهما واحداً وخبيراً عن العمران، لكنهما مع ذلك في علاقة تجعل الأول شرطاً في علمية الثاني، إذا لم يكن الأول الشروط الصورية لما يمكن أن يعد علمياً بتوسط الثاني؟

المصدر نفسه، الكتاب الأول، «في طبيعة العمران في الخليفة»، ص ٥٧.

(١١١) ابن الأزرق وتحليل المقدمة إلى ما يشبه بنية علم المناظر عند ابن الهيثم: فهو عند تحليله مضمون المقدمة بفضلها إلى مبادئ واعتبارات وتجارب مؤيدة بالإيجاب وأخرى بالسلب... الخ. انظر خصوصاً: ابن الأزرق، السابقة الرابعة عشرة، ثم الاعتبار بالخليفة وبرهان الوجود بعدها، ص ٨٢ - ٨٣ أو الثامنة عشرة... الخ.

- الثاني: وهي الفصول المحددة لطبيعة السلوك السياسي الناتج من تصور طبيعة السياسي كما تحددت في الجنس الأول من الفصول: فصل ولاية العهد (الباب الثالث، الفصل ٣٠، ص ٣٧١ - ٣٨٦ وفيه مقابلة بين السلوك السني والسلوك الشيعي)، ثم فصل الدعوة الدينية (الباب الثالث، الفصل ٦، ص ٢٧٩ - ٢٨٤)^(١١٣).

ولعل هذا العنصر الأخير هو المنطلق الأساسي للمحاولة الخلدونية إذا ما قرُن بالعنصر الأول، أعني أن فشل العلماء في السياسة إيجاباً (أي عند ممارستها، وهم في الحكم) مؤازر لفشل المتصوفة في السياسة سلباً (أي عند ممارستها، وهم في المعارضة سلباً أو حربياً)؛ وهما أمران من طبيعة واحدة علّتها الفلسفية هي نظرية طبيعة التاريخي الواقعية، وعلّتها العلمية هي تحول التاريخ إلى «معمل» أساطير، وأداة دعاية سياسية لإضفاء الشرعية أو نفيها على هذا الحاكم أو ذلك، بخلق الروايات والأساطير حول النسب والكرامات سلباً أو إيجاباً. لذلك اعتبرنا مصدر المحاولة الإصلاحية أو دافعها عملياً ونتيجتها أو غايتها نظرية. وهذا الإصلاح هو تفويض الواقعية العملية، وتأسيس الاسمية بتحديد منزلة للملكي العملي لا تسلم له بالواقعية، وتقصره على مجرد الوضع والذريعة.

ومثلاً ختمنا الفصل المتعلق بالمرحلة السالبة من إصلاح ابن تيمية بنص لابن خلدون حول منزلة الكلي النظري الواقعية التي ينفىها المتكلمون - وهو نص يتضمن أهم أركان الاسمية النظرية - نختم الفصل المتعلق بالمرحلة السالبة من إصلاح ابن خلدون بنص لابن تيمية حول منزلة الكلي العملي. فابن تيمية يعتبره أمراً وضعياً لا واقعية له كونه من الجنس الذي حدّده ابن خلدون:

(١١٢) ويعتمد التحديد هنا على دحض نظرية السياسي بمعنى العمراني، والسياسي بمعنى الحكم والسلطة فيه كما وردت عند:

- الشيعة في نظرية الإمامة (الباب ٣، الفصل ٢٧).

- عند الشيعة والمتصوفة في نظرية الفاطمي (الباب ٣، الفصل ٥٢، الباب ٦، الفصل ١٧).

- عند الشيعة والمتصوفة وكل المصدّقين بالنسب في الجفر والحدثان (الباب ٣، الفصل ٥٣).

- في «كتاب شفاء السائل» والسلطة الروحية للشيخ أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، شفاء السائل لتهديب المسائل، تحقيق الأب اغناطيوس عبده خليفة اليسوعي (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، [د.ت.]).
(١١٣) ويعتمد التحديد على دحض السلوك السياسي كما ورد عند:

- الشيعة، بخصوص الخلافات بين الصحابة، وولاية العهد، وأهمية التسامح وعدم التأنيب في المسائل الاجتهادية السياسية (الباب ٣، الفصل ٣٠).

- الشيعة وخاصة بعض الموسوسين من المتصوفة: فصل في أن الدعوة الدينية من غير عصية لا تتم (الباب ٣، الفصل ٦).

إرادة الأقوياء المشرعة للجماعة^(١١٤): «بل الإمامة عندهم [أئمة السنة] تثبت بموافقة أهل الشوكة الذين يحصل بطاعتهم له مقصود الإمامة. فإن المقصود من الإمامة إنما يحصل بالقدرة والسلطان. فإذا بويع بيعة حصلت بها القدرة والسلطان صار إماماً (...) وهكذا كلُّ أمر يفترق إلى المعاونة عليه، لا يحصل إلاً بحصول من يمكنهم التعاون عليه (...). فكون الرجل أميراً وقاضياً ووالياً وغير ذلك من الأمور التي ميناها على القدرة والسلطان متى يحصل ما يحصل به القدرة والسلطان حصلت والأفلا. إذ المقصود به عمل أعمال لا تحصل إلاً بقدرة. فمتى حصلت القدرة التي بها يمكن تلك الأعمال كانت حاصلة وإلاً فلا»^(١١٥).

فإذا انتهى فيلسوفانا إلى تمديد واحد لطبيعة الموجود الطبيعي أو الشرعي (التي هي شخصية خالصة)، وإلى تمديد واحد لطبيعة علميهما (الاجتهادية الخالصة التي لا تتعدى ملاحظة الوقوعات إلى إدعاء الوجوبات)، فهل يبقى فرق بين النظري والعملية من حيث الطبيعة الإستمولوجية، حتى لو سلّمنا ببقاء الفرق بينهما من حيث المقابلة بين الوجودي والأكسيولوجي؟ أليس الوجودي والأكسيولوجي نفساهما، بما هما ما يُعلم منهما، لا ما هما

(١١٤) وتطرّح هذه المطابقة في وجهتي نظر ابن تيمية وابن خلدون حول طبيعة السياسي (بما هو وليد القوة الغالبة وليس أمراً عقلياً تحدده طبائع واقعية للأشياء الاجتماعية كما يفهمها الفلاسفة، بل هو كما يحدده ابن خلدون وابن تيمية، ما يحصل تاريخياً بحكم آليات السلطان والاقتصاد والعلاقات الاجتماعية) قضية شائكة في فكر ابن تيمية، تتعلق بمسألة التحسين والتقييح. فالمعلوم أنه يعيب على الأشاعرة نفهم هذا الأصل الاعتزالي فيبدو قائلاً به بالمعنى الاعتزالي؛ وهو ما يتنافى مع نفيه الكلي الطبيعي في النظر. فكيف يمكن لمن ينفي أن يكون العلم النظري علماً للكلي النظري الطبيعي الذاتي للأشياء - وهو أقل الأمور قابلية للقدح من الأفكار الفلسفية - ان يتناقض فيزعم أن العقل يحسن ويقيح بمعنى أن القيم ذاتية للأشياء فيذكرها العقل إدراكاً انفعالياً يتقبلها من خارج وليس هو واضعاً إياها؟ كيف يكون العقل واضعاً للعلم النظري وخاضعاً للعلم العملي؟ ذلك هو جوهر الإشكال. وطبعاً فالعلة فيه هي دائماً الظن أن المسميات واحدة لوحدة الأسماء: وهو داء ذوي كما يقول ابن خلدون، لإخفائه ما يطرأ من تطور في المسميات، رغم ثبات الأسماء (ابن خلدون، المقدمة، المقدمة في فضل علم التاريخ»، ص ٤٦ - ٤٧). ذلك أن نفي الأشاعرة التحسين والتقيح العقلين لا معنى له من منطلق مذهبهم وإنما معناه يُرد إلى منطلق المذهب الاعتزالي (لأن للأشياء ذوات أو ماهيات قائمة حتى في حال عدمها). فإذا كان الوجود يلحق هذه الماهيات المعلوم بفعل الموجد، فمن باب أولى أن يكون الحسنُ والتقيحُ، بما هما فيمتان مشروطتان بالوجود، تاليتين عنه، ومن ثم منسويتين إلى الموجد، لا إلى الذات القائمة في العدم. أما من وجهة نظر الأشاعرة، ففي غياب الذات والماهية حتى في حال الوجود - إذ إن الموجودات لا تقوم إلاً بالخلق المستمر وليس ببات الذات الموجودة - فإن الحديث عن التحسين والتقيح العقلين لا معنى له إطلاقاً. والآن ما معنى القول بهما عند ابن تيمية؟ الأمر يسير: فإذا كان العقل قادراً على «وضع» المعاني التي يعلمها علماً نظرياً من دون أن يكون ذلك قادراً في علمه الذي يبقى إضافياً له، فمن باب أولى أن يكون كذلك قادراً على «وضع» القيم التي يعلمها علماً عملياً، بشرط ألا يصبح بدلاً من العلم الشرعي. وإذاً فلا خلاف بين نفي الكلي النظري والقول بالتحسين والتقيح العقلين عنده. انظر خصوصاً: ابن تيمية الحراني، الرد على المنطقيين، ص ٤٢٠ - ٤٣٧. وبذلك لا يبقى أدنى تناقض بين قوله بالتحسين والتقيح وبين سلطان القوة المشرعة.

(١١٥) تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية الحراني، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية، تحقيق محمد رشاد سالم، ج ٤ (بيروت: مكتبة خياط، ١٩٦٢)، ج ١، ص ٣٦٥.

في ذاتهما، من الأمور الوضعية الإنسانية، فيصبحان من حيث هما موضوع العلم الذي أصبح من طبيعة واحدة، من طبيعة واحدة؟ فإذا كان الموضوع نفسه من العلم النظري، فضلاً عن موضوع العلم العملي، من اختراع الإنسان ووضعه، هل يبقى بعد ذلك فرق بين العلمين شكلاً ومضموناً؟ ما دلالة زوال البتون الأنطولوجي بين موضوع العلم العملي وموضوع العلم النظري من حيث طبيعتهما الوضعية؟ وكيف نفهم النتائج الفلسفية لزوال الفصل بين العلم النظري الذي كان يُظنُّ علماً للوجودات، والعلم العملي الذي كان يُظنُّ علماً للوقوعات، بعد أن أصبحا، كلاهما، علماً للموضوعات حول الوقوعات من الطبيعي والإنساني؟ ذلك هو مضمون الوجه الموجب من الأسمية النظرية والعملية، في فصلي القسم الأخير: وتلك هي طبيعة الإصلاحين اللذين نسبهما إلى فيلسوفينا.

القسم الثالث

الوجه الموجب

من الاسميّة النظرية والعملية

الفصل الخامس

فَكُّ التَّرَابُطِ بَيْنَ الْعِلْمِ النَّظَرِيِّ وَالْمَاهِيَّاتِ الذَّائِبَةِ لِلْأَشْيَاءِ (أَوَالِكِي النَّظَرِيِّ)

«وإنما أتيت للقوم [الفلاسفة ومن يقول بقولهم في الكلي] من الكليات. فإنها هي التي خربت ذورهم وأفسدت نظرهم ومناظرهم. فإنهم جردوا أموراً كلية لا وجود لها في الخارج، ثم حكموا عليها بأحكام الموجودات، وجعلوها ميزاناً وأصلاً للموجودات»^(١).

حُسمت مسألة الوضع والطبع بالنسبة إلى العلم الإلهي؛ في مرحلة الفصل من الفلسفة العربية (المقدمة)، وتمّ دحض الطبع بالنسبة إلى العلم الإنساني في الوجه السالب من الاسمية النظرية (الفصل الثالث). فكيف سيقع إثبات الوضع بالنسبة إلى العلم النظري شكلاً ومضموناً في الاسمية النظرية العربية فيكون العلم النظري بشكله وبمضمونه من فعاليات الإنسان، أعني من مخترعاته وموضوعاته المتراكمة في تاريخ المعرفة، وليس إدراكاً لطبائع ذات وجود متقدم على هذا العلم؟ كيف سيتم فك الارتباط بين العلم النظري والوجود الطبيعي، فكاً يجعل معلومه هو بدوره إنسانياً، فلا يختلف، عندئذ، معلوم العلم النظري عن معلوم العلم العملي، بحيث يزول التيون الإستمولوجي بينهما، بزوال التيون الأنطولوجي بين معلوميهما؟ وبذلك يكون ما حققه ابن تيمية من وُضُلٍ بين موضوعي العلمين وبين شكليهما مرحلة ضرورية لما سيحققه ابن خلدون من تحويل لعلوم العمل إلى علوم نظرية هي بدورها لا تهتم بنظريات الوُجُوب في الإنسانيات (السياسة المدنية) بل بنظريات الوقوع فيها (ال عمران البشري)^(٢).

(١) أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، كتاب الروح، تحقيق عارف الحاج (بيروت: دار إحياء العلوم، ١٩٨٨)، ص ٣٦٤. وعبارة «أتيت للقوم» تعني أن مسألة الكليات هي مرتبط الغرس عند الفلاسفة ومن يقول بقولهم من المتكلمة والمتصوفة: منها تتم مصارعتهم والغلبة عليهم، أعني أن مسألة المتزلة التي تُنسب إلى الكلي هي الأساس في كل أنساق الفلاسفة.

(٢) ونفي البحث في الإنسانيات من حيث الوجوب وراء الوقوع ذو شكلين:

حددنا طبيعة الحلقة الواصلة وصللاً غير مشروع بين العلم النظري والطبائع، والجماعة من المنطق ميتافيزيقا، ورأينا كيف أمكن لابن تيمية كشف هذا الوصل وبيان خطأه (الفصل الثالث)، وعلينا الآن أن نحدّد، بصورة دقيقة، كيفية الفصل بين العلم النظري وطبائع الوجود، والنتائج الإستمولوجية للاسمية النظرية في مجال العلوم ومابعدتها التأسيسي، أعني في مجال ما سيطراً على نظرية العلم، بعد فك الارتباط هذا بين النظر والوجود.

فالفعالية النظرية ومابعدتها الجاعل منها موضوعاً له (أعني الرياضيات والمنطق) يتحددان من خلال طبيعة ما يُخصّله العلم من معرفة (هل هي طبائع الموجودات أم موضوعات اجتهادية كـ «توسيم»^(٣) لما نعلمه من عاداتها؟) وطبيعة العلم نفسه (هل هو تشريع للظواهرات يتحول إلى معيار لها وللعلم المقبل بها، أم هو مجرد اجتهاد متغير دائماً بحسب الخبرة الحاصلة حول عادات الظواهرات كما تعينت في تجاربنا؟). ومعنى ذلك أن الواقعية التي تعتبر الكلي المعلوم طبيعةً للموضوع المعلوم أو مطابقاً لطبيعته ترفع هذا العلم، الذي هو ناقص بالطبع (وهو ناقص تخلّصه منه عند الفلاسفة الواقعيين نظرية الاتصال بالعقل الفعّال الناقل هذه الكليات من القوة إلى الفعل) إلى كمال مثالي لا وجود له، يجعل المعقول عين الوجود، فيتحول، من ثم، إلى معيار له، ما دام قد صار مطابقاً لطبيعته الباطنة. وعندئذ

= (١) نفي السياسة المدنية أو التمييز بين علم العمران و علم السياسة المدنية: ابو زيد عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون، العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الاكبر: مقدمة ابن خلدون، ٧ ج، ط ٣ (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٦٧)، الكتاب الأول، وفي طبيعة العمران في الخليفة، ص ٦٢ - ٦٣: «ولا هو [علم العمران اليشيري] من علم السياسة المدنية، إذ السياسة المدنية هي تدبير المنزل أو المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة ليحمل الجمهور على منهاج يكون فيه حفظ النوع ويقاؤه».

(٢) نفي الأحكام السلطانية أو التمييز بين علم العمران والأحكام السلطانية: ابن خلدون، المصدر نفسه، الباب ٣، الفصل ٣٤: «في مراتب الملك والسلطان وألقابها»، ص ٤١٨: «إلا أن كلامنا في وظائف الملك والسلطان إنما هو بمقتضى طبيعة العمران ووجود البشر، لا بما يخصها من أحكام الشرع، فليس من غرض كتابنا كما علمت، فلا نحتاج إلى تفصيل أحكامها الشرعية، مع أنها مستوفاة في كتب الأحكام السلطانية، مثل كتاب القاضي أبي الحسن المارودي، وغيره من أعلام الفقهاء (...) وإنما نتكلم في ذلك بما تقتضيه طبيعة العمران في الوجود الإنساني».

(٣) إن جعل الحد اسماً وإعطاء وظائف الاسم ثم اعتبار الحد للتمييز لا غير، يعني أن ابن تيمية قد استعمل مفهوم الاسم وكأنه مشتق من مادة «سما يسمو» ومن مادة «وسم يسم». وفي الحالة الأولى الاسم للإبراز والتمييز بفضل العلامة المميزة وهو معنى الحالة الثانية، رغم أن التوسيم يفيد تحقيق أثر في الشيء الموشم (أثر الكلي). لكننا نأخذ التوسيم هنا بمعنى «التعليم» أي وضع علامة على الشيء لتمييزه من غيره خاصة إذا علمنا أن الموشم هنا ليس الشيء، بل هو تجاربنا عن عاداته: والرازي يعتبر الاسم مفيد للأمرين. انظر: فخر الدين محمد بن عمر الرازي، لوازم البينات في شرح أسماء الله تعالى والصفات، تحقيق طه عبد الرؤوف (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٤)، ص ٢١ - ٢٢.

يصبح ما حصل لنا من علم - ما كنا لنغفل عن نقصه وجزئته اللذين له بالطبع، لولا واقعية الكلّي - حقيقةً مطلقةً، كونه علماً لأمر نزع أنها ذاتية للموضوع المعلوم، وذلك على مستوى البسائط (نظرية الحد، والتصوير، والماهية، والصورة، والموضوع المعلوم أو ذاته)، وعلى مستوى المركبات (نظرية القياس، والتصديق، والبرهان، والعلة، وأتية الموضوع المعلوم أو وجوده).

وهكذا يصبح المشكل الرئيسي، في هذه النقلة من الواقعية إلى الوضعية الذريعية، متعلقاً بمسألة الارتباط بين المنطقي والوجودي، في نظرية العلم النظري (حيث تكون المطابقة المسلّمة واقعيةً، والمنفية اسميةً)، وذلك بمستويه البسيط (الحد، والتصوير، والماهية، والصورة، والذات) والمركب (القياس، والتصديق، والبرهان، والعلة، والوجود)، أعني بجُلّ المفهومات الفلسفية التي تلثقي فيها نظرية المعرفة ونظرية الوجود، بتوسط علم النفس الفلسفي البرزخ (كما وصفنا ذلك في المقدمة، عند البحث في التساوند بين حدّي الأفلاطونية المحدثّة، أعني الأفلاطونية والأرسطية). ويتمثل عمل ابن تيمية الفلسفي في مناقشة هذه المفهومات، لتحقيق فك الارتباط بين المنطقي والوجودي؛ وهو فك حاصلة الحل الاسمي في مجال النظر بنتائجه في علمي الرياضيات والمنطق، وخاصة في الوسيط الصاعد، والوسيط النازل بين المنطقي والوجودي، بوصفهما بعدي المنهج التجريبي، كما نحله في هذا الفصل.

ومعنى ذلك أن الاختلاف الجوهرى بين الواقعية النظرية والاسمية النظرية، هو الاختلاف بين نظرية في المعرفة تُطابق بين المنطقي والوجودي، بتوسط نظرية الذاتى الضامن للضرورة والكلية، ونظرية في المعرفة تنفي ذلك التطابق بينهما لعدم التسليم بالذاتى الضامن للضرورة والكلية في علم الموجودات غير الفرضية، والاقتصار على مجرد اللزوم^(٤). ويُعدّ هذا الاختلاف جوهرياً، لأنه يقابل بين ضرورة الوجود وكلّيته في التصور الأول، وبين تلازم الوقوع ذي الكلية النسبية في التصور الثانى، نسبة المعلوم الحاصل (وهو ما لنا من تجربة عن سلوك الموضوع إلى حد صياغة ذلك العلم) إلى المعلوم الممكن (وهو ما يمكن أن يصبح لنا من علم عنه كلما ازدادت تجربتنا).

(٤) واللزوم في الفرضي يمكن أن يُعدّ ذاتياً، وذلك لأننا نفترض الذات مطابقة، بما هي المحدود، لحدّها، بما هو الحد: فلا يكون في المحدود شيء فاضل عن الحد. فإذا كان المحدود غير فاضل عن الحد وليس له ذات يكون بها غير الحد، فإن العلم، عندئذ، يكون تحليلاً بإطلاق. ومن ثم فاللزوم ممكن أن يوصف بالذاتية، أي بكونه ذاتياً للموضوع المعلوم الذي هو من وضع العلم نفسه، ولا يخضع لأدنى شرط مطابقة، إذ يكفي فيه عدم التناقض. ولكن بمجرد أن نضع أن المحدود ذات لها القيام الذاتى خارج ما صوّرها عليه الحدّ يصبح شرط المطابقة أمراً ضرورياً، وعندئذ يحصل التمايز المطلق الذي لا يُستنفذ بين المحدود كما صوّره الحد، وبين المحدود كما هو في ذاته التي لم تستوعبها (ولن تستوعبها) تجربتنا عنها، إلا إذا صوّرنا الوجود مجرد مقدر في الذهن، وهو ما لا يقول به حتى الواقعيون.

ويُؤن أن فقدان «المعقول - المعلوم» للذاتية يعني زوال الضرورة والكلية، والانتقال من وصف العلم الحاصل بالوجوب إلى وصفه بمجرد الوقوع اللزومي الذي يكون تحليلياً خالصاً، إذا تعلق بالمفروضات فقط، وتجريبياً محصوراً في مجاري العادات، إذا تعلق بالموجودات التي لا يقتصر وجودها على الوجود الذهني الفرضي: «وأما ما يُستفاد من علومهم [أي الفلاسفة] فالقضايا الكلية فيه:

١ - إما منتقضة [أي يوجد ما يخرج عن حكمها]^(٥).

٢ - وإما أنها بمنزلة قياس التمثيل [أي الفقهي]^(٦).

٣ - وإما أنها لا تفيد العلم بالموجودات المعنية، بل بالمقدورات الذهنية كالحساب والهندسة^(٧). فإنه وإن كان ذلك يتناول ما وُجد على ذلك المقدار، فدخول المعين فيه لا يُعلم بالقياس، بل بالحس، فلم يكن القياس محصلاً المقصود^(٨).

٤ - أو يكون مما لا اختصاص لهم به، بل يشترك فيه سائر الأمم، بدون حضور منطقتهم بالبال، مع استواء قياس التمثيل والشمول^(٩).

ولما كان النقاش، مع الواقعية، لا يدور حول التحليلي الخالص، كونه لا يتعلق إلا بالمفروضات أو المقدرات كما فُرِضت أو كما قُدِّرت (بحيث يتحد الشكل والمضمون فيه - كلاهما وضعي - مما يجعل المطابقة فيه هي عدم التناقض بين الوضعين، وضع المضمون

(٥) وإذا فهي كلية في ظنهم، غير كلية بحسب الأمر في نفسه: إذ يكفي مثال واحد لإقناده الكلية الموجبة كليتها. ولعل مثال تحريك الفلك الأسفل من أشهر ما يلجأ إليه الفلاسفة لنفي هذا النوع من الكليات المنتقضة عند بيانهم فساد الاستقراء.

(٦) وإذا فهي مقتصرة على التعميم المحدود على القياس والمقيس عليه، لاشتراكهما في المناط: وإذا فالكلية هنا كلية بخصوص حصر الحكم في الأصل والفرع المقصودين في عملية سحب الحكم على الحالة الطارئة، لا غير.

(٧) ومعنى ذلك أن موضوع علم الحساب (ولم نقل العدد مع ما هو معلوم من فرق بينهما) وعلم الهندسة ليس موجوداً ذاتياً قيام خارجي، بل هو مقدر ذهني. وهو يصبح ذا انطباق خارجي، عندما يوجد معدوداً وممسوحاً قابلاً لأحكام هذين العلمين الخالصة: لذلك تلا هذا مباشرة تمييز الرياضي الخالص من الرياضي التطبيقي.

(٨) وإذا فكون أحكام العلم الرياضي الخالص منطبقة أو غير منطبقة على موجود عيني، أي طبيعي خارجي، لا يكون تابعاً للمنطق بمعناه الصوري، بل للحس أي لمنهج نقل المحسوس من العينية الطبيعية إلى الصياغة الرياضية. وطبعاً فالحس هنا لا يعني الحس العري عن التجهيز العلمي، لأن المثال الأساسي لهذا النوع من الانطباق هو الفلك، وتجهيزه العلمي البديل من الحس العري هو من أولى عناصر هذا العلم: وما علم المناظر إلا أحد العلوم المساعدة لعلم الفلك، وابن تيمية لا يجهد ذلك.

(٩) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، الرد على المتطيقين، تقديم سليمان الندوي (بيروت: دار المعرفة؛ بومباي: [د.ن.]، ١٣٦٨ هـ)، ص ٣٥٥. وطبعاً فالاستواء المقصود يتعلق بثمرتها العلمية لا بشكلها المنطقي، كما يتبين ذلك من الاستدلال الوارد في هذا النص.

وضع الشكل^(١٠)، فإن الإشكال كله يتعلق بالتجريبي المحصور في مجاري العادات، أين أصبح الحصول المجرّد للعالم بدلاً من الوجوب المزعوم، وأصبح المعلوم من الموجود نسبيّ اليقين إلى درجة العموم التي بلغ إليها الاستقراء المشروط بالدقّة والموضوعية. وبذلك، فالعلم، خارج المقدرات أو المفروضات، لا يمكن أن يكون إلاً استقرارياً. وإذا استعمل فيه التحليل، فإنه يظلّ فرضياً إلى أن تؤيده التجربة أو تدحضه^(١١). وحتى في تلك الحالة، فإن المطابقة تبقى من باب درجات الاحتمال.

أولاً: طبيعة الكلّي الاسميّ

ولكي تتمكن من تحديد الاسمية النظرية التي ننسبها إلى ابن تيمية خصوصاً (وإلى ابن خلدون استنتاجاً من الاسمية العملية التي انتهى إليها)، سنعمد إلى دراسة هذه المقابلة بين النظريتين في المعرفة، الواقعية والاسمية، لاستكمال الحصر الفلسفي الواضح للعلاقة بين المنطقي والوجودي، ولنتائج فك الارتباط بينهما؛ وهو فكٌ ننسبه إلى ابن تيمية خصوصاً (وإلى ابن خلدون بالتبعية، لفك الارتباط بين المعرفي والقيمي عنده). فهذه النظرية لم

(١٠) ولا بد هنا من إيراد النص الكامل لمفهوم المفروض أو المقدر الذهني: «بل المجرّدات المسلوب عنها كلّ قيّد ثبوتي وسليبي، لا تكون إلاً مقدرة في الذهن (...) وليس كل ما يفرضه الذهن أمكن وجوده في الخارج. وليس كل ما حكم به الإنسان على ما يقدره ويفرضه في ذهنه يكون حكماً صحيحاً على ما يوجد في الخارج، ولا كل ما أمكن تصوّر الذهن له يكون وجوده في الخارج. بل الذهن يتصور أشياء ويقدرها، مع علمه بامتناعها، ومع علمه بإمكانها في الخارج، ومع عدم علمه بالامتناع الخارجي والإمكان الخارجي. وهذا الذي يسمّى الإمكان الذهني، فإن الإمكان يُستعمل على وجهين: إمكان ذهني، وإمكان خارجي. فالإمكان الذهني أن يفرض الشيء على الذهن فلا يعلم امتناعه، بل يقول يمكن هذا، لا لعلمه بإمكانه، بل لعدم علمه بامتناعه، مع أن ذلك الشيء قد يكون محتماً في الخارج. وأما الإمكان الخارجي، فإنه يُعلم إمكان الشيء في الخارج. وهذا يكون بأن يُعلم وجوده في الخارج، أو وجود نظيره، أو وجود ما هو أبعد عن الوجود منه. فإذا كان الأبعد عن قبول الوجود موجوداً يمكن الوجود، فالأقرب إلى الوجود منه أولى». المصدر نفسه، ص ٣١٨. وهذا المفهوم شديد التراء الفلسفي: فهو يتضمن مفهوم التشارك في الإمكان الذهني (Le compossible mental) غير الوجودي ومفهوم التشارك في الإمكان الوجودي (Le compossible réel). والأول يمكن أن يُعتبر موضوع العلم الصوري الخالص، مثل الرياضيات الخالصة؛ والثاني موضوع الرياضي التطبيقي، المحتاج إلى إضافة شرط الحصول أو الرجحان، وعدم الاقتصاص على الإمكان الذهني الخالص.. وقد أعطى ثلاثة أمثُرَب من ضروب الأدلة على هذه النقطة من مجرد الإمكان إلى الحصول: علم الوجود في الخارج (التحقق الشخصي)؛ علم وجود النظر (التحقق النوعي)؛ علم وجود الأبعد منه قابلية للوجود (علم التحقق بواسطة اطراد الطبيعة: إذا وجد الأبعد قابلية للوجود، فمن باب أولى أن يوجد الأقرب، لأطراد الطبيعة، وعدم تناقضها).

(١١) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٦٧: إذ قدمنا [الرد ص ٩٢ وما بعدها] أن الطبيعيات التي هي العادات ليس فيها كليّات لا تقبل النقض بحال. فإن ذكر الأصل في القياس العقلي (في ما يعلم من الكليّات العادية) لتبنيه العقل على المشترك الكلّي المستلزم للحكم، لا أن مجرد ثبوت الحكم في صورة، يوجب ثبوته في أخرى بدون أن يكون هناك جامع يستلزم الحكم.

يعرضها صاحبها عرضاً نسقياً، بل أتت في شكل إشارات خاطفة واستطردادية، ضمن النقد الموجّه للنظرية التي يعتمد عليها الفلاسفة ومن تبعهم من المتكلمين، أعني نظرية المعرفة والمنطق في الأفلاطونيات المحدثّة العربية.

ولو عرضنا هذه النظرية بالاستناد إلى نسق الدحض الذي أتبعه ابن تيمية وأشرنا إليه في الفصل الثالث، أعني نسق دور الحد والقياس في التصور والتصديق بالسلب والايجاب، لكنّاً، عندئذ، قد أغفلنا الأساس الذي جعل هذا النقد يكون ما كان وهو الأساس الذي حددناه في الفصل نفسه، ميرزين وعمي صاحبه بوظيفته التأسيسية، أعني منزلة الكلّي - «وهذا الأصل ينفع في عامة العلوم»^(١٢) - الواقعية المسلوّبة عنده بمعنيها الأفلاطوني والأرسطي، والتي يُرجع إلى إثباتها جميع ما ينقده في المذاهب الفلسفية، والكلامية، والصوفية. لذلك فإن أفضل طريقة لتحديد الوجه الموجب من الاسمية النظرية عند ابن تيمية، يتمثل في تحديد نظرية العلم الجديدة، من خلال تحليل الآليات التي فكّكها لتحقيق الانفصال بين المعرفي والوجودي، أعني لمنع المنطق من الانقلاب إلى ميتافيزيقا، وهو تفكيك نقتصر على استخراج نسقه.

ولنبداً بالتساؤل عن طبيعة الكلّي غير الواقعي بمعني الواقعية الأفلاطونية والأرسطية: فما هي طبيعة «الذهنية» عند وصف الكلّي بها؟ وما هي طبيعة العلم الذي يكون موضوعه كلياً «ذهنياً»؟ وهل تكفي معرفة هذه الأمور «الذهنية» لحصول العلم، بحيث يكاد العلم أن يصبح من جنس الإبداع الأدبي، إذ إن داله ومدلوله مخترعات ذهنية؟ ويمكن أن نجّمع هذه الأسئلة كلها في صيغة واحدة هي: كيف يمكن أن نتحدث عن علم لأمر نفّي عنها كل وجود خارجي، ونقصرها على الوجود الذهني، فيصبح هذا العلم ليس اختراعاً إنسانياً من حيث شكله فقط، بل وأيضاً من حيث مضمونه؟ وكيف يمكن أن نفهم أن يكون هذا الكلّي، بما هو ذهني، متقدّم الوجود موضوعاً، على ذاته شكلاً؟ فهو موجود ذهني، بما هو الموضوع المعلوم، وهو موجود ذهني بما هو علم، مما يفيد بأن هذا الكلّي الذهني يوضع بمعنيين: يُخترع كموضوع معلوم، ثم، بعد اختراعه وصيرورته موجوداً ذا قيام يخصه خارج ذهن العالم، يتناوله كلياً ذهنيّ فيجعل منه موضوعاً له. والاختراع الأول إيجاد للكلّي المضمون، والاختراع الثاني إيجاد للكلّي الشكل، الجاعل من الأول موضوعاً له.

وتصبح جميع هذه الأسئلة واضحة، بمجرد تحليل ما يقوله ابن تيمية حول حصر الحد طبيعة ووظيفة، في الاسم طبيعة ووظيفة: «نعم الحد قد يُبَيّن على تصوّر المحدود، كما يبَيّن الاسم. فإنّ الذهن قد يكون غافلاً عن الشيء، فإذا سمع اسمه أو حدّه، أتبلّ بذهنه إلى الشيء الذي أُشير إليه بالاسم أو

(١٢) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق محمد رشاد سالم، مكتبة ابن تيمية، المؤلفات؛ ٣ (القاهرة: مطبعة دار الكتب، ١٩٧١)، ص ٢١٦.

بالحد فيتصوره. فيكون فائدة الحد من جنس فائدة الاسم، وهذا هو الصواب، وهو «التمييز بين الشيء والحدود وغيره»^(١٣). وتكون الحدود للأنواع بالصفات كالحدود للأعيان بالجهات، كما إذا قيل: حد الأرض من الجانب القبلي كذا، ومن الجانب الشرقي كذا، وميّزت الأرض باسمها وحدها. وحد الأرض يُحتاج إليه إذا خيف من الزيادة في المسمى أو النقص منه، فيُقيد إدخال الحدود جميعه وإخراج ما ليس منه كما يقيد الاسم، وكذلك حد النوع^(١٤). وهذا يحصل بالحدود اللفظية تارة وبالوصفية أخرى. وحقيقة الحد، في الموضوعين، بيان مسمى الاسم فقط، وتمييز المحدود عن غيره، لا تصوير المحدود. وإذا كان فائدة الحد بيان مسمى الاسم، والتسمية أمر لغوي «وضعي»، رُجع في ذلك إلى قصد ذلك المسمى ولغته^(١٥). ولهذا يقول الفقهاء: من الأسماء ما يُعرف حده باللغة، ومنه ما يُعرف حده بالشرع، ومنه ما يُعرف حده بالعرف. ومن هذا تفسير الكلام وشرحه، إذا أُريد به تبين مراد المتكلم. فهذا يُبنى على معرفة حدود كلامه. وإذا أُريد به تبين صحته وتقريره، فإنه يُحتاج إلى معرفة دليل صحة الكلام^(١٦). فالأول فيه بيان تصوير كلامه، والثاني

(١٣) إن وظيفة «التمييز بين المحدود وغيره» المقابلة لوظيفة «تصوير ماهيته» تبن، بكل وضوح، الفرق بين العلم الواقعي، والعلم الاسمي. فحصر الحد في التسمية والتمييز يجعل العلم وضعياً لا يدعي صاحبه أن ما توضح عليه للإشارة إلى الأشياء يتعدى الاصطلاح إلى قول جوهر الأشياء. والادعاء بأن الحد يصور ماهية الأشياء، يجعل العلم مشروطاً بدعوى الوحدة بين ما في الذهن وما في الوجود؛ وهو ما يُفضي إلى ادعاء كل صاحب علم أنه مدرك للحقيقة ذاتها، وما على غيره إلا التسليم له، ما دام علمه هو عين طابع الأشياء. الموقف الأول موقف يؤدي إلى التوازن وإلى حركة العلم نفسه: إذ بمجرد التحقق من عدم صلوحية الواضحة يُقدم صاحبها على تعديلها، وإن لزم الأمر التخلي عنها. وهذا غير ممكن في الحالة الأولى حيث يظن الواقعي أن علمه طابع للأشياء: فكيف يمكن التخلي عن الحقيقة المطلقة؟

(١٤) وكذلك حد النوع، أي إن الحدود الفلسفية بالجنس والفصل النوعي لا تختلف في شيء عن حد الأرض: «ويكون الحدود للأنواع بالصفات كالحدود للأعيان بالجهات». ومن ثم فالنسق التحديدي الفلسفي ليس إلا نسق مواضيع Topologie أو جغرافية مفهومات قياساً على جغرافية الأعيان في المكان Topographie: وهو نسق لا يدل على طابع الأشياء المصنفة والمحدودة، بل هو يشير إلى طريقتنا في وضعها بعضها بالإضافة إلى بعض، بحكم الهدف من هذا التصنيف؛ وهو إذاً تصنيف دال على غايات الذات أكثر مما هو دال على طابع الموضوع: من هنا تكون الإحالة إلى المؤسسة الاجتماعية أكثر منها إلى بنية الوجود. (١٥) «رُجع في ذلك إلى قصد ذلك المسمى ولغته»: الإحالة هنا إلى شيئين: ١ - قصد المسمي: أعني ما قد يكون أدخله المتكلم من تنويع على المصطلحات السائدة في تلك الممارسة، وفي اللغة التي يتكلم بها.

٢ - لغته: أعني ما يُستنتج من القول بحكم قواعد تلك اللغة التي تكلم بها المسمي. وليس معنى ذلك أن الإحالة إلى الوجود مفقودة في مثل هذا التصور للعلم: بل معناه أن هذه الإحالة إلى الوجود تبقى وضعية conventionnelle وليست طبيعية أي أنها لا يمكن أبداً أن تُنظر عين طابع الأشياء. (١٦) ومن عجائب المقابلة بين الموقعين الاسمي والواقعي، أن الثاني يزعم أن الحد غني عن الدليل، رغم ما يدعي له من تصوير لماهية المحدود، وأن الأول يقول بضرورة الدليل، رغم نفيه عن الحد هذه الوظيفة الوجودية. فعند الفلاسفة، الحد لا يثبت شيئاً لشيء، بل هو مجرد مفهوم بسيط (حتى وإن تركب في اللفظ) يفيد الماهية، من دون إثبات أو نفي وجودها. أما ابن تيمية فيعتبره جملةً خيرية؛ وهي إذا تضمن التصديق. وليس الصديق هنا حقل تصور محمول على تصور موضوع في الذهن، بل هو حقل تصور هو مضمون الحد، على ما يُقدّم محدوداً له في الممارسة التي وضعت نسق الأسماء المهيّزة للمحدودات: وإذا فالوضوع ثابت والمحمول مُثبت له، وفيه إذاً إيجاب، وليس مجرد إدراك لتصور بسيط: ابن تيمية الحراني، الرد على المنطقيين، ص ٣٥٧: «...» إن قولهم: =

بيان تصديق كلامه. وتصوير كلامه كتصوير مسميات الأسماء بالترجمة تارة، لمن يكون قد تصوّر المسمّى، ولم يعرف أن ذلك اسمه، وتارة لمن لم يكن قد تصوّر المسمّى فيُشار له إلى المسمّى، بحسب الإمكان، إذا إلى عينه، وإما إلى نظيره. ولهذا يُقال الحدُّ تارةً يكون للاسم، وتارةً يكون للمسمّى^(١٧).

والحد لا يصور الماهية لمعتين:

١ - معرفية: وهي أن التصور، بما هو إدراك، لا يمكن أن يتأتى من الحد، بما هو كلام، إذا لم يكن مدلول الكلام معلوماً مسبقاً: أي إن الحد، حتى لو سلّمنا بأنه يفيد الماهية، لا يمكن أن يفيدها إلا لمن يعلمها من مصدر غيره^(١٨).

٢ - وجودية: وهي أن الماهية هي عين الوجود، والوجود هو عين الماهية^(١٩). ولما كان الوجود لامتناهي الصفات واللوازم، أصبح من الممتنع أن يستغرقه تصوّر مهما تمّ. ومن ثم فكلّ علم هو مجرد تسمية لما اختاره المتكلّم من الصفات التي يجعلها علاماتٍ مميّزة

= العلم ينقسم إلى تصور وتصديق، وإن التصور هو التصور الساذج العري عن القيود الثبوتية والسلبية كلام باطل. فإن كل ما عري عن كل قيد ثبوتي وسلبى يكون خاطراً من الخواطر، ليس علماً أصلاً بشيء من الأشياء. فإن من خطر بقلبه شيء من الأشياء ولم يخطر بقلبه صفة لا ثبوتية ولا سلبية، لم يكن ممن علم شيئاً. وإذا قبل الإنسان حيوان (...) فهنا قد تصور إنساناً علم أنه موجود، ولم يتصور شيئاً تصوراً ساذجاً لا نفى فيه ولا إثبات، بل تصور وجوده وغير ذلك من صفاته.

(١٧) الحد للاسم بشرحه، والحد للمسمى بالإشارة إليه بعينه أو إلى نظيره. والأول ترجمة والثاني تأويل: وإذا فالعلم في المستوى الأول يكون بين الرموز أو الدوال فقط، فتكون الترجمة تعويضاً لدال بدلاً، وهو طبعاً مشروط بالبوسيط، أعني وحدة مدلول الدالّين. وهو في المستوى الثاني بين الرموز والرموزات أو الدوال والمدلولات من الأولى إلى الثانية تأويلاً (أي بحثاً عن المرجع الذي ينطبق عليه مدلول الدليل)، أو من الثانية إلى الأولى تسميةً (أي بحثاً عن التسمية التي ينطبق عليها دال المدلول)؛ بحيث تكون الحركة بين أربعة مستويات: التسمية، الاسم، المسمى، المرجع، أو بلغة لسانية: تعينات الدال، المدلول، تينات المدلول. والأولى والأخيرة من العالم الخارجي؛ والثاني والثالث من العالم الذهني.

المصدر نفسه، ص ٣٩ - ٤٠.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٣٤: «وإذا لم يكن المقصود من الأسماء تصوير معانيها المفردة ودلالة الحد كدلالة الاسم، لم يكن المقصود من الحد تصوير معناه المفرد؛ وإذا كانت دلالة الاسم على معناه مسبوقاً بتصور معناه، وجب أن تكون دلالة الحد على المحدود مسبوقاً بتصور المحدود؛ وإذا كان كل من المحدود والمسمى مُتصوّراً بدون الاسم والحد، وكان تصوّر المسمّى والمحدود مُشترَكَ في دلالة الحد والاسم على معناه، امتنع أن تُتصوّر المحدودات بمجرد الحدود، كما يمتنع تصوّر المسميات بمجرد الاسم: وهذا هو المطلوب! C.Q.F.D. (١٩) المصدر نفسه، ص ٦٥: «فوجود الشيء في الخارج عين ماهيته في الخارج، كما اتفق على ذلك أئمة النظار المنتسبين إلى أهل السنة والجماعة، وسائر أهل الإثبات من المتكلمة الصغانية، وغيرهم كأبي محمد بن كلاب، وأبي الحسن الأشعري، وأبي عبد الله بن كرام وأتباعهم - دع أئمة أهل السنة والجماعة من السلف والأئمة الكبار. واتفقوا على أن المعدوم ليس له في الخارج ذات قبل وجوده. وأما في الذهن فنفس ماهيته التي في الذهن هي أيضاً وجوده الذي في الذهن». ولعل أهمية هذا النص تتمثل في العلاقة الواضحة هنا بين نظرية الفصل بين الماهية والوجود (السينوية) ونظرية شيئية المعدوم المعتزلية كما أثبتنا ذلك في الفصل الأول.

مرجع مسمّى اسمه^(٢٠): «وأما سائر الصفات المشتركة فقد لا يمكن الإحاطة بها. ولا ريب أنه كلما كان الإنسان بها أعلم، كان بالموصوف أعلم. وأنه ما من تصوّر إلا وفوقه تصوّر أكمل منه. ونحن لا سبيل إلى أن نعلم شيئاً من كل وجه (...) فلو علمنا لوازم لوازم الشيء إلى آخرها لزم أن نعلم كل شيء. وهذا ممنوع على البشر. فإن الله سبحانه وتعالى هو الذي يعلم الأشياء كما هي عليه، من غير احتمال زيادة. وأما نحن فما من شيء نعلمه إلا ويخفي علينا من أموره، ولوازمه ما لا نعلمه»^(٢١).

وباجتماع هاتين العلتين يتبيّن الفرق المطلق بين الموجودات، بما هي أعيان خالصة لا كليّ فيها إطلاقاً، والمعلومات بما هي كليّات خالصة لا وجوديّ فيها إطلاقاً (من الموضوع) بل هي مجرد مخترعات ذهنية: إنها أسماء علمية. وبذلك تنتقل من النظرية الفلسفية الواقعية للمحد وشروطه إلى نظرية ابن تيمية الاسمية للاسم العلمي وشروطه. والفرق بين الأمرين بيّن: فالأول يتعلق بشروط تحصيل الطبائع، وطبائع الأشياء، والثاني يتعلق بشروط «توسيم» الأشياء أو «تعليمها»، بالتمييز بينها بعلامات يكون نسقها مشاكلاً لنسق مفروض نعتبره ما يصل بين عادات الأشياء من علاقات. وهذه العلاقات الرابطة بين ما لنا من تجارب عن عوائد الأشياء أو سلوكها ليست طبائع للأشياء، بل هي ما اخترناه من سمات وعلامات للتمييز بينها أولاً، ولتنظيمها في علمنا ثانياً، تنظيمياً يكون فيه نسق الأسماء العلمية أو نسق المسميات^(٢٢) مشاكلاً لنسق التجارب التي لنا عن عوائد الأشياء، لا عن طبائعها^(٢٣).

(٢٠) لا بد من التوضيح بأن المسمّى ليس المرجع، بل هو مدلول الاسم؛ وهو لا يكون عين المرجع إلا إذا كان الاسم علماً. ولهذا اضطروّ القائلون بوحدة الاسم والمسمى من المتكلمين إلى التمييز بين الاسم والتسمية (ليكون التوازي تاماً بين التسمية والاسم والمسمى والمرجع) لأن التسمية هي التعيين للمادي للاسم، والاسم هو الدال، والمسمى هو المدلول، والمرجع هو التعيين للمادي للمدلول؛ ولأنّ المعتزلة لا تميز بين التسمية والاسم، فهي قد ميزت بين الاسم والمسمى. انظر: الرازي، لوامع اليقينات في شرح أسماء الله تعالى والصفات، الفصل الأول، ص ٢١ - ٢٢. وفيه يشير إلى عودة الأشعرية، بدءاً بالفزالي، إلى الموقف الاعترافي الفاصل بين الاسم والمسمى. وهو يختار، مثل الفزالي، القول بالفصل بينهما، قاصداً بالمسمى مرجع الاسم لا مدلوله، وبالاسم اللفظ المادي لا الدال.

(٢١) ابن تيمية الحراني، المصدر نفسه، ص ٧٥. وقد يظن بعضهم أن الفرق بين العلم الإلهي والعلم الإنساني هو إذا فرق كمي. لكن الكمال والنقص في التصورات هنا ليس كميّاً بل هو كيفي.

(٢٢) وهنا لا بد من الإشارة إلى أن الاسم العلمي غير التسمية التي هي بأي لغة اتفق، إذا كان القصد الدال اللفظي أو الدال الكتابي؛ بل هو المسمّى بمعنى مدلول الدال الذي يمكن أن تكون تسميته بأي لغة اتفق. وإذاً فـ «المسمى - الاسم» العلمي «مدلول - دال» على التجارب التي لنا عن عوائد الأشياء. ويمكن، إذا وُضع له رمز صناعي، أن يكون هو ذلك الرمز مثل π : محيط دائرة/قطرها π ، ويصحّ ذلك على أي رمز رياضي بما هو «دال - مدلول» وليس بما هو علاقة.

(٢٣) وذلك في حالة انطباق علمنا على موجود من غير وضعنا، وليس على موجود من وضعنا من حيث مضمونه الوضعي، وليس من حيث وجود عملية الوضع التي هي بدورها موجود ليس من وضعنا: ومعنى ذلك أنني لو أردت أن أعلم فعل الوضع الذي قمت به، فأجعل منه موضوعاً لعلمي، فأنتي سأكون، في علاقتي به، في الحالة نفسها التي أكون عليها عندما أريد أن أعلم أي موجود آخر ليس هو من وضعي. ذلك أن فعل الوضع - لا

والشرط الضروري والكافي لحصول هذا الانفصال بين المعرفي والوجودي هو نفي الذاتي أو بصورة أدق رفض التمييز بين الذاتي واللازم، وهو شرط بين ابن خلدون أنه مبدأ مشترك للكلام الأول^(٢٤). لكنه مع ذلك لم يؤد إلى نظرية العلم الاسمية إلا مع ابن تيمية: وذلك لعدم التوصل إلى النتائج المعرفية والوجودية لهذا الرفض، قبل بروز النتائج المعرفية والوجودية لنقيضه، أعني للمواقفة القائلة بالذاتي، والمهيّزة إياه من اللازم في الأفلاطونية المحدثة الفصلية^(٢٥). والسؤال الآن هو: لماذا يقتضي فك الارتباط بين المنطقي والوجودي وتحول العلم إلى لغة وضعية لصياغة تجاربنا عن عوائد الأشياء، الكشف عن نتائج القول بالذاتي للوصول إلى نفي الذاتي، ونفي التمييز بينه وبين اللازم؟ أو لماذا تحول العلم إلى مجرد اختيار (- لا اضطرار -) لاستعمال بعض اللوازم (- لا الذاتيات -) للتوسيم أو للتعليم، أو للتسمية العلمية التي تؤدي وظيفة التمييز بين المسميات، من دون وظيفة التصوير لطبائع الأشياء، مما صيره مجرد نظام تعليمي رمزي، أو نظام علامات مشاكل لنظام تجاربنا عن عادات الموجودات، وليس نظام ماهيات وطبائع للأشياء كما هي في ذاتها؟

فإذا سلمنا بأن العلم هذه طبيعته ووظيفته، أصبح ممتنعاً أن نتصور أنه ثمرة للآلية التي كان الفلاسفة يفسرونه بها، أعني نظرية الآليات النفسية الميتافيزيقية المستندة إلى العقول، بحيث ينتهي دور العلم البرزخ أو علم النفس المعرفي، ليعوضه علم جديد يدرس الآليات الجديدة المفسرة لهذا النوع من العلم. إنها الآليات الاجتماعية للمواضعات الرمزية دالاً ومدلولاً، وللمجالات التي يتم فيها الوضع الموازي لممارسة معينة هي، في هذه الحالة، الممارسة اللغوية (من الدرجة الثانية لا الطبيعية)، والممارسة التقنية التي تحصل فيها التجارب التي نحاول تسميتها (الصناعات العلمية: كالطب والفقه... إلخ)^(٢٦). «وهذا الحد [المترجم

= مضمون الموضوع - موجود غير ذهني، بل هو حدث وجودي طرأ بعد أن لم يكن في الوجود. ومجموع أفعال الوضع الإنسانية، سواء كان الوضع نظرياً أو عملياً، هي الفعالية المخترعة للموضوعات التي تضاعف الموجودات وتكسوها بـ «خشية - بطن» من الرموز التي يتعين فيها تجاربنا عنها، أو عن عوائدها كما تقترض أمامنا، وخصوصاً في علاقتها بنا، علاقة تأملية خالصة، أو علاقة تقنية، أو علاقة جمالية... إلخ. ولما كانت هذه الأفعال أحداثاً وجودية، فعلاقتها بها من جنس علاقتنا بالموجودات الأخرى. لكن مضمونات وضعها لا يتجاوز وجودها ما أعطيناه لها من مضمون، فتكون لنا على تمام الشفافية، وهي الشيء الوحيد الذي لا يخفى علينا منه شيء. وإذا فتحنا لا نعلم إلا ما اخترعنا.

(٢٤) ابن خلدون، المقدمة، الباب ٦، الفصل ٢٣: «علم المنطق»، ص ٩١٤ - ٩١٥.

(٢٥) والتمييز بين الذاتي واللازم علته التمييز بين الماهية والوجود، انظر: ابن تيمية الحراني، الرد على المنطقيين، ص ٦٤ وما بعدها. وليس الحديث عن الأصولين، أعني هذين التمييزين إلا لأنهما وردا كذلك. لكن الأول يرجع إلى الثاني كون رفض الفصل بين المقوم وغير المقوم هو الأساس.

(٢٦) والفرق واضح بين المعرفة العلمية، بما هي ظاهرة اجتماعية (صناعة كما يقول ابن خلدون)، وبين المعرفة بما هي قدرة إدراكية عضوية نفسية. وما استعاض به الفلاسفة، من مؤسسة التعليم التي فيها يتكون العلم، بما هو نسق مواضعات، هو نظرية العقول التي تضع المعقولات بالفعل مباشرة في عقول الفلاسفة.

لدلالة الاسم] هم متفقون على أنه من «الحدود اللفظية»، مع أن هذا هو الذي يُحتاج إليه في إقراء العلوم المصنّفة، بل في قراءة جميع الكتب، بل في جميع أنواع المحادثات. فإن من قرأ كتب النحو، والطب أو غيرها، لا يد أن يعرف مراد أصحابها بتلك الأسماء، ويعرف مرادهم بالكلام المؤلف. وكذلك من قرأ كتب الفقه والكلام والفلسفة وغير ذلك^(٢٧). وطبعاً لا يمكن لهذا «الإقراء» و«القراءة» أن يتما من دون الوصل بين مستوى الموضوعات الاسمية ومجال الممارسة التي تتعلق بها تلك الموضوعات (أعني ممارسة الطب، أو اللغة، أو الفقه، أو أي علم كان). وهذا الوصل، إن تمّ ذهاباً من الموضوعات الاسمية إلى مجال التجربة التي تتعلق بها، سُمي اجتهاداً أو تأويلاً، في حين أن الأول الذي يكون في مستوى الأسماء يسمّى ترجمة^(٢٨): «وأما معرفة دخول الأعيان الموجودة في هذه الأسماء والألفاظ، فهذا قد يكون ظاهراً، وقد يكون خفياً يحتاج إلى اجتهاد. وهذا هو التأويل في لفظ الشارع الذي يتفاضل الفقهاء وغيرهم فيه. فإنهم قد اشتركوا في حفظ الألفاظ الشرعية، بما فيها من الأسماء، أو حفظ كلام الفقهاء، أو النحاة، أو الأطباء وغيرهم. ثم يتفاضلون بأن يسبق أحدهم إلى أن يعرف أن هذا المعنى الموجود هو المراد أو مراد هذا الاسم، كما يسبق الفقيه الفاضل إلى خادئة فينزل عليها كلام الشارع أو كلام الفقهاء. وكذلك الطبيب يسبق إلى مرض شخص معين، فينزل عليه كلام الأطباء^(٢٩)».

ثانياً: جدول العقل النظري بدرجتيه البسيطة والمركبة

وعلينا الآن أن نشرع في تحليل فك الارتباط بين المعرفي والوجودي، كما ورد في

- (٢٧) المصدر نفسه، ص ٤٩.

(٢٨) انظر: المصدر نفسه، ص ٤٨ وما بعدها بعنوان «التحقيق السديد في مسألة التحديد» وخصوصاً

مسألة «الترجمة وأحكامها».

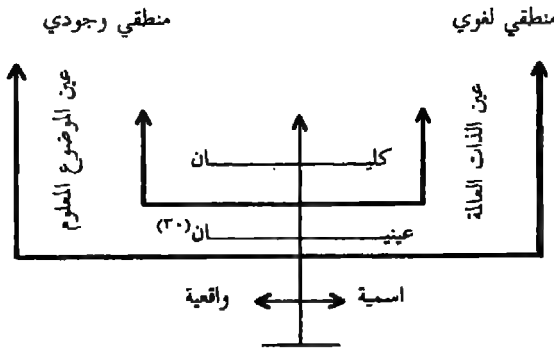
(٢٩) وهذا النموذج الفقهي للعلاقة بين سلسلة الأسماء وسلسلة الوقائع (في الطب والنحو... إلخ) هو الذي يمكن من فهم طبيعة العلم النظري بالمقارنة مع درجات الفقه: فالتشريع الفقهي القبلي ممتنع إلا إذا كان فرضياً تقديرياً. والتشريع الفقهي البعدي غير قابل للتصور، لانعدام خاصيات ذاتية للأشياء تجعلها قابلة، بعد حصولها، للتمايز في أصناف هي لها من ذاتها. فلم يبق إلا التشريع الفقهي الجامع بين الأمرين: أعني الذي يعتبر التشريع القبلي تقديرياً فرضياً، والتشريع البعدي تحميقياً تجريبياً، وبينهما محاولة الملازمة بين نسق الأحكام الموضوعية فرضاً، ونسق النوازل الحادثة فعلاً، بحسب سلم قيم يتحدد بالتدرج ضمن الممارسة المقصودة: كالطب، أو النحو أو أي علم شئنا. وبذلك لا يكون العلم الإنساني للموجودات الخارجية إلا من جنس فقه القضاء jurisprudence حيث يصبح البعدي - ذو التاريخ - المحدث، قليلاً لما يتقدّمه إلى أن يأتي مابعد الذي يُربحه عن هذه المنزلة المعيارية، بحكم تبادل المواضع لدى الجماعة العلمية «المشرعة» أو «التواضعة» في ذلك المجال. مثلاً قضية الدرجة الثالثة (التعقيب/ التقصير) في الفقه أو العلماء المنظرون في أي علم كان. وطبعاً فإن ما يُعطي لهؤلاء الحق في «التشريع للسوابق» التي تصبح كالقبلي لما يأتي بعدها من النوازل القابلة للقياس عليها، هو ما لهم من دراية بما تقدّم في مجال تلك الممارسة بمستوييها أسماءً ومسميات، وكلاهما أمر اجتماعي لا نفسي. وقد حدّد ابن تيمية هذين المستويين، فجعل من الأول مستوى الإقراء والقراءة أو التعليم والتعلم، وجعل الثاني مستوى الاجتهاد والتأويل أو ممارسة الفن نفسه كالطب وأي علم آخر له، بالإضافة إلى الأسماء، مجال مستقيات.

المصدر نفسه، ص ٥٣.

محاولة ابن تيمية، خلال نقده المنطق الذي صار ميتافيزيقا، يحكم واقعية الكلّي، أو نظرية الذاتيّ الذي يختلف عن العرض اللازم. ويتطلب ذلك معالجة شديدة التعقيد، والغموض، واللطافة، كونها تجمع بين مستويات خمسة، كل منها مضاعف: اثنان منها لغويان - منطقيان، واثنان وجوديان - منطقيان، وواسطة رابطة بين الاثنين الأولين والاثنين الآخرين، يلتقي فيها اللغوي المنطقي المرتبط باللغة، والوجودي المنطقي المرتبط بالوجود، أعني طبيعة هذا الكلّي الذي يجذبه بعضهم إلى الزوج الأول (اللغوي المنطقي)، فيجعله وضعاً إنسانياً خالصاً (الاسمية)، ويجذبه بعضهم الآخر إلى الزوج الثاني (الوجودي - المنطقي)، فيجعله طبائع للأشياء (الواقعية).

ولما كان كل مستوى مضاعف صارت المفهومات، التي فيها إشكالات، عشرة، تصل بين الذات العاملة والموضوع المعلوم، بتوسط اللغة والمنطق، أعني مفهومات الميتافيزيقا العشرة الأساسية المنتسبة إلى السلسلتين التاليتين:

التصور	الحد	الماهية	الصورة	الذات
١ - سلسلة البسائط:	التصديق	القياس	البرهان	العلّة
٢ - سلسلة المركبات:	في ذات العالم	في القول صورة منطقية	؟ موطن الإشكالات	في القول صورة وجودية
	في ذات العالم	في القول صورة منطقية	؟ موطن الإشكالات	في القول صورة وجودية



(٣٠) ذكرنا أن طرفي الجدول يمثلان عينيّ العالم والمعلوم، ويجب أن نحدد المقصود من وجهة نظر الواقعيين: فهما تعيّن الكلّي العرضي. ليس المقصود ذاتاً بعينها موضوع فلاني، بل تعيّن الكلّي فيهما، أعني كلّي العقل العالم، وكلّي العقل المعلوم المعينين في أعيان عرضية، أي التي عرض لها كونها زيدا عوض عمرو (الذات العاملة) وكونها هذا النبات أو ذاك (إذا كان الموضوع المعلوم هو النباتية). لذلك يمكن أن نضيف إلى هذا الجدول =

ويؤدي تحليل هذه المفاهيم إلى الجواب عن سؤالين أساسيين في الاسمية:

١ - ما هي طبيعة المعلوم، إذا لم تكن هي طبيعة الموجود؟

٢ - ما هي طبيعة العلم، إذا لم يكن معلومه هو طبائع الموجودات؟

وفيد الجواب عن هذين السؤالين تحديد نظريتي الوجود والمعرفة الاسميتين، بالمقابل مع الواقعتين.

ثالثاً: طبيعة المعلوم في العلم عامة، لزوال البون الأنطولوجي بين الطبيعي والإنساني

كيف وقع الربط بين المنطقي والوجودي في الفلسفة الواقعية، أعني ما هي الحلقة الرابطة بينهما في سلسلتي المفاهيم العشرة؟ إن مدلول الحد، بما هو صورة منطقية للتصور في ذات العالم (وعبارة لغوية بسيطة في الوجود)، قد اعتُبر ماهيةً ليطابق الصورة الجوهرية في ذات المعلوم (وهيئة طبيعية بسيطة في الوجود)، ومدلول القياس، بما هو صورة منطقية للتصديق في ذات العالم (وعبارة لغوية مركبة في الوجود)، قد اعتُبر برهاناً، ليطابق علاقة

= حين آخرين: الأول هو البعد النفسي من التصور والتصديق، والثاني هو البعد المادي من الذات والوجود. لكن هذين الحدين خارجان عن كل معلومية في النظرية الفلسفية الواقعية: إذ بمجرد حصول المطابقة بين أودية الجدول يتناظره حول محور(الماهية والبرهان)، يزول البعد النفسي والبعد المادي من عملية المعرفة كمبرعة، وإن بقيا في حدودها كحدث من أحداث الوجود الحاصلة في زمان ومكان معينين. أما في النظرة الاسمية فإن نفي محور التناظر (الماهية والبرهان في العلم التجريبي) يعني بالضرورة نفي المطابقة بين الواديين الأولين والواديمين الآخرين، بل وحتى التسليم بوجود التناظر لكون الواديين الآخرين (ما على شمال محور التناظر) غير مسلمين: ولو سلماً لزال الفرق بين الاسمية والواقعية. ومن ثم فإن البعد النفسي والبعد المادي من عملية المعرفة كمبرعة، لهما وجود، ولا يقتصران على مجرد الحدوث الذي لا دور له في العلم: بل العلم هو تراكم هذه الحدوثات، وتلك تاريخته، إذ هي عين المواضع الناقلة من النفسي إلى اللغوي المنطقي، ومن المادي إلى اللغوي المنطقي. ويؤيد أن مثل هذه التحليلات العويصة قد تخرجنا عن بحثنا، لأنها تصبح اقتناصاً للتناقص القسوي للاسمية التي قد لا يكون ابن تيمية مدركاً لها، فيصبح عملنا وكأنه بحث شخصي في المسألة، وليس عرضاً لما توصل إليه ابن تيمية في نقده للواقعية وتأسيسه للاسمية. ولكن لا بد من الإشارة إلى أن هذه النقلة من النفسي إلى اللغوي المنطقي هي أساساً التعليم (بمعنى تعليم العلم)، وأن النقلة من المادي إلى اللغوي المنطقي هي أساساً «التعليم» (بمعنى إنشاء العلامات ووضعها على تجاربنا حول عادات الأشياء) لتوسيمها أو تسميتها: والعملية الأولى هي العملية الاجتماعية الناقلة من المعرفة كأدراك نفسي عضوي إلى العلم كوضع اجتماعي لغوي علمي، والثانية هي العملية الاجتماعية الناقلة من التسمية الطبيعية إلى التسمية الاصطلاحية بتوسط تقنيات الإدراك العلمي المجهزة للحواس. وقد نسب الفلاسفة الواقعيون هذه الوساطة إلى العقل الفعال الذي يجزئ الكليات إما مباشرة أو بتوسط الحواس والتجربة النفسي عند الذوات العالمة ومن الموجودات المعلوم. وبانعدام هذه الوساطة تبرز الهوة السحيقة بين المنطقي والوجودي فيمتنع تحول علم المنطق إلى علم ميثاقيزيقا، ليقى مجرد أرغانون صوري أو تجريبي.

العلية بين ذات المعلوم وعرضها الذاتي (وهيئة طبيعية مركبة في الوجود). وإذا فالحلقة الرابطة في السلسلة الأولى هي وسطها، أعني الماهية؛ وهي كذلك الوسط من السلسلة الثانية، أعني البرهان، إذ فيهما معاً يلتقي وادبا اليمين «اللغويان - المنطقيان» بوادبي اليسار «المنطقيان - الوجوديان»، التقاء المطابقة المطلقة، وإلاً فقدت الماهية والبرهان طبيعتهما الواقعية، وأصبح التصوّر والتصديق مجرد أعراض نفسية في الذات المدركة، ليس لهما أدنى تحصيل للمضمون الوجودي للمعرفة.

لذلك فلا عجب إذا تركز الدحض الاسمي للواقعية على هاتين الحلقتين الوسيطتين، في سلسلة البسائط وفي سلسلة المركبات؛ إذ، كما أدى إثباتهما دور الربط بين المنطقي والوجودي، فإن نفيهما سيؤدي دور فك الارتباط بينهما. وهذا النفي ليس مجرد سلب للإثبات، بل هو تحليل عميق لحججه، وقطع جذري لأسسه، إذ من دون قطع هذه السلسلة، حيث حلقتها الوسيطة، يتعذر التخلص من الواقعية التي قلبت العلاقة بين العلم والمعلوم، جاعلة من الأول معياراً للثاني، بعد قدّه إلى حقيقة باطنة مطابقة للعلم، وخداع ظاهر هو ما لا يطابق ذلك العلم منه. فالتصور بما هو صورة في الذات العالمة، والصورة بما هي صورة في الذات المعلوم (أي الموضوع) صورتان وجوديتان لا شيء يثبت تطابقهما، لولا فرضية المصدر التصويري الواحد وجودياً في المادة الأولى للموجودات المدركة، ومعرفياً (مباشرة أو بتوسط التصوير السابق) في العقل المنفعل للموجودات المدركة. وتلك هي وظيفة العقل الفعال في الأفلاطونيات العربية المحدثه. والتصوير الأول إيجاد للفعالية الوجودية، والثاني إيجاد للفعالية المنطقية. وبذلك يطابق التصور، بما هو صورة منطقية في الذات العالمة، الصورة الجوهرية، بما هي صورة وجودية في الموضوع المعلوم، فتكون الماهية الفعل المنطقي - الوجودي معاً، القائم بذاته قياماً مطلقاً، والقابل للفصل عن الحلول في الموضوع، وعن الحلول في الذات^(٣١). فلا عجب عندئذ، إذا كان الحد، بما هو عبارة للصورة المنطقية، عبارة للصورة الجوهرية، كونه عبارة الوسيط بينهما، أعني الماهية التي تلتفت إلى الأول بوجهها المنطقي، وإلى الثاني بوجهها الوجودي، فتكون، في ذاتها، «منطقاً - وجوداً»، أو وحدة الفعل الذي هو «عقل - موجود» و«وجود - معقول»، خارج المادة والنفس. وإذا فالواقعية الفلسفية حبلى ضرورة بما انتهت إليه من تجاوز لذاتها في نظرية الفيض الإيجادي والإعلامي في الوقت نفسه، حيث تكون الفيوضات موجودات معلومات، فتتم النقلة من الواقعية الساكنة عند أفلاطون وأرسطو، إلى الواقعية الفيضية في الأفلاطونيات المحدثه الهلنستية والعربية.

(٣١) إما فصلاً حقيقياً (وتلك هي نظرية المثل) أو فصلاً منطقياً فقط، وتلك هي نظرية التجريد. انظر:

ابن تيمية الحراني، المصدر نفسه، ص ٦٦ وما بعدها.

أما السلسلة الثانية، فإن ربطها بين الوجودي والمنطقي هو كما يلي: فالتصديق، بما هو إضافة بين صورتين في ذات العالم، والعلية بما هي إضافة بين صورتين في ذات المعلوم (الموضوع)، إضافتان وجوديتان لا شيء يُثبِت تطابقهما، لولا وحدة المبادئ بين المنطقي والوجودي، أعني لو لم يكن مبدأ العقل ذو المستويات الثلاثة (الهووية، وعدم التناقض، والثالث المرفوع)^(٣٢) بما هو أول الأوليات المعرفية، هو، في الوقت نفسه، مبدأ المبادئ الوجودية^(٣٣).

وبذلك يطابق التصديق، بما هو إضافة بين صورتين منطقيتين (الحكم بكذا لكذا) في الذات العالمية، التعليل، بما هو إضافة بين صورتين وجوديتين (حلول المحمول كذا في الموضوع كذا) في الموضوع المعلوم، فيكون البرهان «فعالاً - منطقياً - وجودياً» في الوقت نفسه، قائماً بذاته، قياماً مطلقاً، وقابلاً للفصل عن حدوثه في الموضوع وفي الذات^(٣٤). ولا عجب عندئذ، كذلك، إذا صار القياس، بما هو عبارة للإضافة بين الصورتين المنطقيتين، عبارة للإضافة بين الصورتين الوجوديتين، كونه عبارة الوسيط بينهما، أعني البرهان الذي يلتفت إلى الإضافة الأولى بوجهه المنطقي (فيكون قياساً صورياً خالصاً)، ويلتفت إلى الإضافة الثانية بوجهه الوجودي (فيكون تعليلاً مادياً خالصاً)؛ فيكون في ذاته «منطقاً - ووجوداً» أو وحدة الفعل الذي هو «عقل - موجود» و«وجود - معقول»، خارج الحركة المادية في الموضوع، والحركة النفسية في الذات: وهذا ما أكد وجوب الحركة في الواقعية الفلسفية، فانتهدت إلى ما انتهت إليه من تجاوز لذاتها في الأفلاطونيات الحديثة^(٣٥).

(٣٢) «الهووية» هي وجهة الوجودي الخالص أو ثبات الماهيات (هو = هو)، بحيث يفيد ذلك بأن التغير شرطه ثبات الهوية التي تبقى هي هي. وعدم التناقض هو وجهه المنطقي الخالص أو ثبات الحدود (عبارة = عبارة)، بحيث يفيد ذلك بأن التحليل المنطقي شرطه ثبات الحدود التي تبقى هي هي. والثالث المرفوع هو وجهه الجامع بين الوجهين السابقين، أعني ثبات الهوية، مع ثبات الحد يقتضي نفي الوسيط بين الإثبات والنفي في الحدود وفي المحدودات، بحيث يمكن للثاني المؤسس على الأول أن يمكن من الدليل المستقيم، ويمكن للثالث الجامع بين السابقين، أن يمكن من الدليل بالخلف: وهما السيلان الوحيدان للمطابقة بين البرهان والعلية، أي بين «الحركة» في القول (dianoétique أي النظر) و«الحركة» في الوجود (أي العلية).

(٣٣) أرسطو، ما بعد الطبيعة، «مقالة الجيم»، 1005.3 أ 26: ترجمة تريكو الفرنسية

«Par conséquent, puisqu'il est évident que les axiomes s'appliquent à tous les êtres en tant qu'êtres (car l'Être est ce qui est commun à toutes choses), c'est de la connaissance de l'être en tant qu'être que relève également l'étude de ces vérités».

(٣٤) أي إننا لو سلّمنا بقابلية الماهيات للفصل (الحقيقي أو المنطقي)، فإننا يجب أن نسلّم كذلك بقابلية البراهين للفصل (الحقيقي أو المنطقي): فيكون عالم المثل مثلاً (الانفصال الحقيقي للماهيات) بحاجة إلى «حركة» وجودية منطقية بين ماهياته هي «حركة» الحمل منطقياً، والمشاركة بين الهويات وجودياً. وهو ما اضطرّ إليه أفلاطون في محاورته السوفسطائي، جاعلاً منه شرطاً في نظريته للوجود.

(٣٥) ومعنى ذلك أن محاولة أفلاطون إدخال الحركة الحملية في القول والحركة التشاركية في المثل =

فإذا أدركنا طبيعة التوسطين، في مستوى البسائط والمركبات، علمنا المدار الذي يتعلق به فك الارتباط بين المنطقي والوجودي: إنه الماهية في مستوى البسائط، والبرهان في مستوى المركبات، وقابلية كل منها إلى الالتفات إلى يمينه، فيكون منطقياً لغوياً (التصور والحد والتصديق والقياس)، وإلى يساره فيكون منطقياً وجودياً (الصورة والذات، والعلة والوجود). لكن هذه القدرة على الوساطة، بالالتفات المزوج، تصبح ممتنعة، بمجرد نفي أساسها، أعني مفهوم الذاتي. وقد أدرك ابن خلدون ذلك إدراكاً واضحاً، عندما لخص رأي المتكلمين الأوائل (قبل الغزالي)، والسلفيين منهم (بعد الغزالي كذلك)، وخصوصاً ابن تيمية: «وإذا تأملت المنطق وجدته كله يدور على التركيب العقلي وإثبات الكلبي الطبيعي في الخارج؛ لينطبق عليه الكلبي الذهني المنقسم إلى الكليات الخمس التي هي الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام. وهذا باطل عند المتكلمين. والكلبي الذاتي عندهم إنما هو اعتبار ذهني ليس في الخارج ما يطابقه أو [هو] حال عند من يقول بها»^(٣٦).

١ - قبطل الكليات الخمس، والتعريف المبني عليها، والمقولات العشر^(٣٧).

٢ - ويطل العرض الذاتي، قبطل بطلانه القضايا الضرورية الذاتية المشروطة في البرهان^(٣٨).

= أصبحت حركة تكوينية في الأفلاطونيات المحذنة، تحاكي حركة النظر المنطقي: من هنا جاء النموذج المنطقي الآلي للفيض الإيجادي، والفيض الإعلامي.

(٣٦) الإشارة إلى نظرية الحال هنا بما هي اعتبار ذهني تفيد بأن ابن خلدون قد أخذ هذا المفهوم في مدلوله الذي له عند بعض الأشاعرة، وليس في مدلوله البهشمي. وهذا المدلول نفسه هو الذي أشار إليه إخوان الصفاء وأرجعوه إلى الإضافة (راجع الفصل الثالث). ولكننا نبتأ أن الحال يمكن أن يفهم بمدلول اسمي، فيكون مجرد إضافة ذهنية. ويمكن أن يكون بمدلول واقعي، فيكون إضافة خارجية ذات وجود فعلي خارج الذهن، حتى وإن نفي عنها الوجود والعدم عند أبي هاشم: ذلك أنها، مثل شيئية المعدوم، تعني الثبوت المتقدم على الوجود والعدم. انظر: ابن تيمية الحراني، الرد على المنطقيين، ص ٦٦: «وما يوضح الكلام في الأصل الأول [الفصل بين الماهية والوجود] أن المتفلسفة، أتباع أرسطو كابن سينا وغيره، لا يقولون إن كل معدوم من الأشخاص وغيرها هو ثابت في الخارج. وإنما يقول ذلك من يقوله من المعتزلة والشيعة، وهم أحسن حالاً من المتفلسفة. وهذا الفضل الذي للمعتزلة والشيعة على المتفلسفة علته إطلاق المبدأ أي أنهم يعتبرون المعدوم شيئاً بإطلاق، وليس فقط بالنسبة إلى الماهيات وحدها. وهذا الإطلاق يقتضي إذا ثبوت الحال قبل الوجود والعدم، وليس نفيهما عنه معناه أنه غير ثابت، وثبوته هو الواقعية المطلقة.

(٣٧) بطلان الكليات الخمس (نظرية فرفوريوس في ايساغوجي تأسيساً للمنطق؛ لكن هذه النظرية هي أساس كتاب المواضع كما وضعتها أرسطو، وفرفوريوس نشق النظرية وجعلها مقدمة. انظر: أرسطو، المواضع، 101 ب 37 - 103 أ 5) وبطلان المقولات العشر يعني بطلان الأساسين الرابطين بين الوجود والمنطق، وقد أشار إلى ذلك ابن خلدون، المقدمة، الباب ٦، الفصل ٢٣: «علم المنطق»، ص ٩١٢: «وحذفوا [التأخرون من المناطقة، وجلبهم متكلمون] كتاب المقولات لأن نظر المنطقي فيه بالعرض لا بالذات»، وذلك بعد فصل المنطق عن الميتافيزيقا، لأن نظرية المقولات الأرسطية هي جوهر موضوع الميتافيزيقا أو نظرية تناسب الوجود. انظر: أبو يعرب محمد الحبيب المرزوقي، إستيمولوجيا أرسطو (تونس: الدار العربية للكتاب، ١٩٨٥)، الباب ٤.

(٣٨) ماذا يعني بطلان العرض الذاتي؟ هل يعني أنه يصبح عرضاً مجرداً فتكون الأشياء في سيلان أبدي؟

ابن تيمية يميز بين نفي الفصل بين الذاتي واللازم ونفي الفصل بين اللازم ومجرد العرض. فاللزم يعني وجود =

٣ - وتبطل المواضع التي هي لباب كتاب الجدل، وهي التي يؤخذ منها الوسط الجامع بين الطرفين في القياس^(٣٩).

٤ - ولا يبقى إلا القياس الصوري^(٤٠).

٥ - ومن التعريفات [إلا] المساوي في الصادقية على أجزاء المحمول لا يكون أعم منها فيدخل غيرها، ولا أخص فيخرج بعضها؛ وهو الذي يعبر عنه النحاة بالجمع بالمنع، والمتكلمون بالطرده والعكس^(٤١).

٦ - وتنهى أركان المنطق جملة^(٤٢).

ويبين أن النقاط الأولى، والثانية، والثالثة، والسادسة التي تخلصها (أعني الثلاث الأولى) تتعلق بالنتائج المنجزة سلباً عن نفي الذاتي بما هو أساس واقعية الكلّي (فتبطل، ويبطل، وتبطل، وينهدم)، وأن النقطتين الرابعة والخامسة تتعلقان بالنتائج المنجزة إيجاباً عن نفي الذاتي بما هو أساس لواقعية الكلّي [لا يبقى إلا، (ولا يبقى... إلا)]. وسنتهت، بعد قليل، بالنتائج المنطقية الموجبة التي تنجر عن نفي الذاتي المؤسس للواقعية أو للربط بين الوجودي والمنطقي، أعني انحصار القياس في الصوري منه، وانحصار التعريف في المساوي

= بعض الثبات في عادات الأشياء ولا يتعدى ذلك، أما الذاتية التي توصف بها الأعراض فإنها تعني أن الأمر ليس عادة بل ضرورة. وذلك ما لا يسلم به الكلام عامة، وابن تيمية على وجه الخصوص. ومقابل اللازم هو العرض المجرد الذي يعني السيلان الأبدي الفاقد الانتظام.

(٣٩) بطلان المواضع لا ينتج من نفي العرض الذاتي، بل من نفي الكليات الخمس وضمونها العرض الذاتي. وذلك لأن المواضع الجدلية لا تتعلق بالذاتي بما هو ذاتي، وإلا صارت لا تمتاز عن البرهان. وإنما تتعلق به تعلقها بيقية الكليات الخمس (إذ الذاتي يتعلق بالجنس والنوع، أما العرض العام والخاصة فهما خارجان عنه). (٤٠) ما معنى «القياس الصوري» عندئذ؟ انه القياس المستند إلى الزوم فحسب، وليس القياس الصوري بالمعنى الأرسطي. والزوم هنا يعني ما ينتج من التحليل أي استخراج تحصل الحاصل بالاستناد إلى عدم التناقض، لا غير: وإلا لم يكن من حاجة إلى نفي الذاتي، والكليات الخمس، والمقولات العشر لينتج منها هذا القياس الصوري، علماً بأن القياس الصوري الأرسطي (أعني التحليلات الأولى) يحتاج إلى هذه الأمور التي نفاها المتكلمون، أعني الذاتي، والكليات الخمس والمقولات العشر، على الأقل لتأسيس نظرية الحمل التي من دونها لا قياس.

(٤١) ما معنى «التعريفات المساوية في الصادقية»؟ أي إن كل حد يجب أن يكون مفهومه حاصراً «لمصدق» مساوياً «لمصدق» محدوده، وذلك طرداً وعكساً: فيكون الحد صحيحاً على المحدود ولا يصح إلا عليه. ومن الأثلة التي يضر بها ابن تيمية، مثلاً، الصاهلية، فإنها كحد للفرس تصح عليه، ولا تصح إلا عليه، ويصح عليها ولا يصح إلا عليها: فكل فرس صاهل وكل صاهل فرس. ولذلك قلنا إن الحد والمحدود أو الاسم والمسمى شيء واحد أحدهما أخذ دالاً والثاني مدلولاً، إذا لم يقصد بهما أعيان الدال وأعيان المدلول، أعني التسمية والمرجع.

(٤٢) أي منطق ينهدم؟ إذا كان المنطق كله فلم يتحدث عن بقاء القياس الصوري والتعريفات المساوية في الصادقية؟ إنه إذا المنطق الواقعي الذي ينهدم: أعني المنطق المستند إلى الذاتي والكليات الخمس والمقولات العشر والكلّي الطبيعي.

ابن خلدون، المقدمة، الباب ٦، الفصل ٢٣: «علم المنطق»، ص ٩١٤-٩١٥.

في الصادقية، ونظرية العلم البديل التي تؤسسها.

أما الآن فعلينا أن نحدد موطن الإشكال، أعني مفهوم الذاتي المؤسس للترابط بين المنطقي والوجودي، وعلاقته بواقعية الكلّي. فالمتكلمون مدركون لحلقة الوصل بين المنطقي والوجودي، وناقون لها؛ وبذلك لا يكون رفضهم للمنطق ناتجاً من موقف عقدي فقط، كما يزعم البعض (وهو زعم غذاه الحكم بأن من تمنطق فقد تزندق حكماً عاماً، في حين أن مدلوله هو من تمنطق بالمنطق الواقعي فقد ادّعى المطابقة بين العلم والوجود، ومن ثم رد الثاني إلى الأول: وهو عين الموقف السوفسطائي، حيث يصبح الإنسان مقياس كل شيء، وإذا فهو قد تزندق ما دام قد رفع الإنسان إلى المنزلة التي ينسبها الدين إلى الرب)^(٤٣)، بل هو رفض فلسفي عميق وصريح يتمثل في رفض القفزة الوهمية غير المشروعة من المنطقي إلى الوجودي، أعني الظن أن الكلّي الذهني نسخة مطابقة من كلي طبيعي ذي وجود فعلي، وأن الروابط المنطقية بين التصورات الذهنية نسخة مطابقة للروابط الوجودية بين الصور الجوهرية. والمطابقة، في الحالتين، هي نظرية الماهية ونظرية العلة، والأولى تستند إلى الصفات الذاتية، والثانية تستند إلى الأعراض الذاتية، إذ مجموع الأولى هو الماهية، ومجموع الثانية هو العلة التي تعود، في الأخير، إلى ما له أساس في الماهية^(٤٤).

فإذا بطلّ التعريف ذو المدى الوجودي، أعني الذي يظنُّ صاحبه أنه، بما هو صورة التصوّر في ذهن العالم، مصوّر الماهية أو الكلّي الواقعي، ومن ثم فهو مصوّر للصورة الجوهرية في الموضوع المعلوم، لم يبق إلاّ التعريف الاسمي، أو التعريف بالعلامات المميزة للموضوع المقصود بالكلام بما هو مقصود بالكلام لا غير؛ وهو إذاً تعريف إضافي إلى منظومة القول المعرف، وإلى منظومة الممارسة التي جعلت من تلك العلامات علامات مميزة للموضوع (مثلاً الطب، الفقه، التاريخ... إلخ)^(٤٥). لذلك تحدث ابن تيمية عن القراءة والإقراء في علم من

(٤٣) ولما كان من المتعذر رفع العقل لساوي الوجود (أو الإنسان لساوي الرب)، صار الحاصل من ذلك خفض الوجود لساوي العقل (أو الرب لساوي الإنسان)، وذلك هو العلة في اتهام المنطق بالسفسطة والزندقة عند ابن تيمية، كما نبهته في المعالجة.

(٤٤) أرسطو، ما بعد الطبيعة، «مقالة الدال»، 1025.30 أ 30-32: «ويُفهم العرض كذلك بصورة أخرى، أنه ما له أساس في الجوهر، وليس هو مع ذلك منه: مثلاً، بالنسبة إلى المثلث، خاصية مجموع الزوايا المساوي لقائمتين. وهذا هو العرض الذاتي غير المقوّم، وهو موضوع البرهان العلمي. أما الذاتي المقوّم فهو موضوع الحد ولا يبرهن عليه بل يدرك حدساً: إدراك الماهيات البسيطة.

(٤٥) لذلك فالتعريف لا يكون إلاّ بفضل اللقاء بين مؤسستين اجتماعيتين:

- الأولى لغوية منطقية وهي الواضحة للحدود والتعريفات، ومنها تُستمد القوانين العامة للتعريف.

- الثانية تجريبية تقنية وهي الواضحة للمحددات والمعرفات، ومنها تُستمد العلامات المميزة للمجال الذي

تتعلق به الممارسة.

والأمثلة الإنسانية أفضلها مثال القانون، والأمثلة الطبيعية أفضلها مثال الطب، وهما المثالان اللذان يستعملهما ابن تيمية دائماً للتدليل على نظريته في «التعريف - الاسم».

العلوم بما هو ممارسة قولية وتجريبية لمجال من المجالات. وإذا بطل القياس ذو المدى الوجودي، أعني الذي يظن صاحبه أنه، بما هو صورة الإضافة بين تصورين في الذهن، مصوّر للبرهان أو للترابط بين الكليات الواقعية، ومن ثم فهو مصوّر للإضافة بين صورتين في الموضوع (العلة)، لم يبق إلا القياس الاسمي أو الصوري، أو حساب العلامات التي صيغت بها عادات الموضوع كما تبدت لنا في التجربة ولا يبق غير ذلك؛ وهو إذاً قياس إضافي إلى منظومة الصياغة القياسية، وإلى منظومة الممارسة التي جعلت من تلك العبارات القياسية وسائلها لتنظيم التجارب حول الموضوع (مثلاً الطب، الفقه، أو أي علم آخر يتصاحب فيه الصياغة القولية أو الرمزية عامة والمعالجة التقنية التجريبية). وإذا لم يبق إلا قوانين الصياغة القولية أو الرمزية عامة (إدخالاً للصياغة الرياضية)، ببعديها (المتعلق بالتعريف وبالقياس) المصحوبين بممارسة الموضوع المصوغ تعريفاً وقياساً، فإن الشرطين اللذين كانا ضامنين للاطمئنان إلى المطابقة بين القول والمقول فيه يجعلان، بغياهما، هذا الاطمئنان معدوماً، فيفرضان عوضاً منهما المساوقة الدائمة بين الصياغة الرمزية والممارسة التقنية للموضوع المصوغ، أي بين ما اصطلاح عليه ابن تيمية بالترجمة والتأويل^(٤٦).

وهكذا تتضح لنا العلة في الاستناد الضروري إلى مرحلتَي الدحض اللتين استند إليهما ابن تيمية في الرد على المنطقيين: «الكلام في أربع مقامات: مقامين ساليين، ومقامين موجبين:

١ - فالأولان:

أ - أحدهما في قولهم إن التصور المطلوب لا يُقال إلا بالحد؛

ب - والثاني [في قولهم] إن التصديق المطلوب لا يُقال إلا بالقياس؛

٢ - والآخران:

أ - [أحدهما] في أن الحد يُفيد العلم بالتصورات؛

ب - [والثاني] وفي أن القياس أو البرهان الموصوف يفيد العلم بالتصديقات^(٤٧). ونفهم كذلك لِمَ

كان مدار هاتين المرحلتين السالبة والموجبة بوجهيهما التصوري والتصديقي هو مفهوم المقوم

(٤٦) هما مصطلحان سيأتي شرحهما، ولكن لا بد هنا من الإشارة إلى أن ابن تيمية قد استعمل الترجمة

في معانٍ ثلاثة جدية بالتوحيه:

١ - الترجمة بين لغتين مختلفتين؛

٢ - الترجمة في اللغة نفسها؛

٣ - الترجمة بمعنى تحديد للمسمى، وليس تعويض اسم باسم.

كما استعمل التأويل بمعنى يعتمه على الطبيعيات، ولا يقصره على الشرعيات، إذ قد طوّقه على الطب، وعلى الفقه، وعلى جميع العلوم والممارسات التي يتصاحب فيها بعد رمزٍ وبعد تقني، بحيث إن مجال التأويل - بما هو انتقال من الرموز إلى الرموزات - قد عمم مفهوم الدلائل بمعناه الجاعل من الطبيعي نفسه أمراً وضعياً؛ إذ لا فرق بين أعراض المرض التي تُستعمل مميّزةً لمرض معين فتكون حدوداً لذلك المرض، وبين أي مميزات استعملت في التعريفات العلمية إنسانية كانت أو طبيعية.

(٤٧) ابن تيمية الحراني، الرد على المنطقيين، ص ٧.

الذاتي في البسائط (الصفات الذاتية التي تتألف منها الماهية: مثل الحيوانية والنطق بالنسبة إلى الإنسان) والعرض الذاتي في المركبات (مثل مساواة مجموع الزوايا لقائمتين بالنسبة إلى المثلث)^(٤٨). وذلك لأن الذاتي هو الأساس الذي يستند إليه الخطأ الواقعي الذي يجعل التعريف، بما هو صورة للتصور، شيئاً آخر غير الاسم وغير العلامة الدالة على المسمى، دلالة مواضعة من الدرجة الثانية (وليست المواضعة التي في اللغة الطبيعية) والقياس، بما هو صورة الإضافة بين التصورين، شيئاً آخر غير «الحساب المنطقي»^(٤٩)، الدال على الإضافة دلالة مواضعة من درجة ثانية (وليست المواضعة التي في الإفادة التي تستند إليها اللغة الطبيعية).

رابعاً: الفرق بين نظرية العلم الواقعية ونظريته الاسمية

فلنعد الآن إلى السلسلتين، ولتبرز الفرق بين نظريتي العلم الواقعية والاسمية، بتعميق التحليل لمكوناتهما في مستوى البسائط، وفي مستوى المركبات جاعلين من الوسيطين، الماهية والبرهان، محوراً للتناظر بين وادتي اليمين، ووادتي اليسار من الجدول.

الموضوع = طبيعي منطقي	الصورة في الموضوع = وجودي منطقي	محور التناظر منطق = وجود	الصورة في اللغة = لغوي منطقي	الصورة في الذات = نفسي منطقي	طبيعة الظهورات مستوياتها
الذات	الصورة الجوهريّة	الماهية	الحد	التصور	مستوى البسائط
الوجود	العلة الصورية	البرهان	القياس	التصديق	مستوى المركبات

ولنبداً بالواديين الموجودين على يمين التناظر المؤدي دور الوساطة كما وصفنا. فالحد والقياس لهما وجود عيني في الخارج، هو الوجود اللغوي المنطقي، ويعدّان مطابقين للتصور والتصديق اللذين لهما كذلك وجود عيني في الذهن، هو الوجود النفسي المنطقي. وهذه مطابقة أولى بين اللغوي المنطقي المتعين في الخارج، والنفسي المنطقي المتعين في

(٤٨) ولعل هذا المثال بالذات من أحسن الأدلة على صحة النظرية التي يميل إليها ابن تيمية: أعني أن هذه الخاصية «مجموع الزوايا = ١٨٠°» ليست عرضاً ذاتياً لطبيعة هي المثلث، بل هي نتيجة تحليلية للموضوع الوضعي الذي حدده التعريف تحديداً جملة لا يكون إلا بصفة تؤدي إلى جعل زواياه مساوية لـ ١٨٠°. ويكفي تفسير التعريف الاسمي لهذا «الموضوع» الوضعي (المثلث) حتى تتغير جميع صفاته ولوازمه وليس ذاتياته.

(٤٩) المصدر نفسه، ص ٢٩٦: «بل تصور الذهن بصورة الدليل يشبه حساب الإنسان لما معه من الرقيق والمعار. والقطرة تصوّر القياس الصحيح من غير تعليم، والناس بفطرتهم يتكلمون بأنواع الثلاثة: التداخل، والتلازم، والتقسيم، كما يتكلمون بالحساب ونحوه».

الداخل، من دون تحليل للوسيط بينهما الذي يجعل النفسي - المنطقي يصبح لغوياً - منطقياً، واللغوي - المنطقي يصبح نفسياً - منطقياً^(٥٠)، وهي وساطة اجتماعية وضعية بالطبع: إنها المستوى الأول المتعلق بالصياغة الرمزية.

فإذا انتقلنا إلى وادّي اليسار، وجدنا أن ذات الشيء ووجوده لهما وجود عيني في الخارج، ويُدرَك بالحواس، وأن صورة الموجود العيني وعلاقة العلية الرابطة بينه وبين أعراضه الذاتية توجدان في ذلك الموجود العيني وتدرُكهما بالعقل. وإذا فالذات العينية ووجودها العيني لهما وجود عيني في الخارج، وهو الوجود الحسي الوجودي، ويُعدّان مطابقين للصورة الجوهرية والعلية في الداخل - داخل تلك الذات الموجودة كموضوع إدراك - ولهما كذلك وجود عيني في الموضوع هو الوجود المنطقي الوجودي. وهذه مطابقة ثانية بين «المنطقي - الوجودي» و«الحسي - الوجودي»، والثاني متعَيّن في خارج الموضوع (إن صحّ التعبير)، والثاني في داخله، من دون تحليل للوسيط بينهما الذي يجعل الحسي الوجودي يصبح منطقياً وجودياً، والمنطقي الوجودي يصبح حسيّاً وجودياً. وهي وساطة اجتماعية وضعية كذلك وبالطبع أيضاً، إذا لم نقل بالوسيط الميتافيزيقي، أعني المصوّر للمادة والمصوّر للعقل المنفعل، أعني العقل الفعال. وهذه الوساطة هي الممارسة التي ينتسب إليها المستوى الرمزي من العلم، في مستواها التقني الذي يجعل المعطيات الحسية من الموضوع تصبح علمية، والمعطيات العلمية تصبح حسية، ولا يكون ذلك إلاّ بالتقنية الناقلة للمعطى الطبيعي من طبيعته إلى المستوى الصناعي^(٥١).

وبذلك يوازي التطابق بين الجدولين التيامنين التطابق بين الجدولين التيامسرين؛ وأولهما يحصل في الذات العاملة، بوساطة تاريخية اجتماعية، أو بوساطة خارج الزمان والمجتمع (العقل الفعال وتصويره للعقل المنفعل)؛ والثاني يحصل في المعلوم، بوساطة تاريخية

(٥٠) وقد حاول ابن خلدون وصف هذه الوساطة، مركزاً على دور الكتابة والحساب: ابن خلدون، المقدمة، الباب ٥، الفصل ٣٣: «في أن الصنائع تكسب صاحبها عقلاً وخصوصاً الكتابة والحساب»، ص ٧٦٧-٧٦٨: «والكتابة، من بين الصنائع، أكثر إفادة لذلك، لأنها تشتمل على العلوم والأنظار بخلاف الصنائع. وبيانه أن في الكتابة انتقالاً من الحروف الخطية إلى الكلمات اللفظية في الخيال، ومن الكلمات اللفظية في الخيال إلى المعاني التي في النفس. وهو ينتقل أبدأ من دليل إلى دليل، ما دام ملتبساً بالكتابة، وتعود النفس ذلك دائماً؛ فيحصل لها ملكة الانتقال من الأدلة إلى المدلولات، وهو معنى النظر العقلي الذي يكتسب به العلوم المجهولة، فتكسب بذلك ملكة من العقل تكون زيادة عقل. ويحصل به مزيد فطنة وكيس في الأمور، لما تعودوه من ذلك الانتقال، (ص ٧٦٨).

(٥١) وعندئذ تحصل الملازمة بين مستوى الرموز ومستوى الرموزات من الفعالية العلمية، بما هي عاملة بحق وليست فقط مجرد نظر في الرموز. لكن الموقف الواقعي - تسليماً منه بالوساطة المحورية، أعني الماهية والبرهان - أصبح غنياً عن الوسيطين المحققين للمطابقتين، ومن ثم عن المطابقة الحاقمة، أعني بين وادّي اليمين ووادّي اليسار من جدولنا.

اجتماعية، أو بوساطة خارج الزمان والمجتمع (العقل الفعال وتصويره للمادة). ولما كان الوسيط الاجتماعي الأول والثاني لا يستطيع أن ينسب إلى نفسه المطابقة الأولى، بما هي غير وضعية في ذات العالم، والمطابقة الثانية، بما هي غير وضعية في الموضوع المعلوم، ولا تتحوّل إلى إله خالق مبدع، خصّص هذه الوساطة في الأمور الوضعية، بفضل بعدي العلم بما هما مؤسستان اجتماعيتان: بُعد الرمز، ويتعلق بالمنطق الصوري؛ وبعد الرموز، ويتعلق بالمنطق المطبق، أو بنقله تجاربنا عن عادات الموجودات إلى البعد الأول بتجهيز إدراكنا لهذه العادات إدراكاً يجعلها قابلة للصياغة العلمية. وهذا هو الأمر الذي لا يمكن أن يجيء من مجرد التعامل مع الروامز، من دون مباشرة الرموزات مباشرة علمية^(٥٢).

وإذا فالعائق الحائل دون هذه النظرة الاسمية للعلم هو الماهية والبرهان، لما فيهما من استغراق تام للتفاضل بين الوجودي والمنطقي؛ وهو استغراق يُغني عن الوساطة التاريخية الساعية إلى تحقيق المطابقة المثيمنة، والمطابقة المتياسرة، تحقيقاً لا يتوقّف إلى ما لانهاية، في غياب الماهية والبرهان، أعني المطابقة المسلّمة بدءاً. وفعلاً فالماهية هي «المفهوم - الحد» أو «المفهوم - الغاية» الذي يلتقي عنده التصوّر، بما هو صورة في الذات العالمة، بالصورة الجوهرية في الموضوع المعلوم. وصيغة المطارعة التي بُني عليها مفهوم «التصور» تعني أن صورة المعلوم هي التي صوّرت ذهن الذات العالمة (الذي صوّرتَه فتصوّر)، بحيث إن الصورة الموضوعية هي التي تفعل من خارج - الواقعية - في الذهن فتولد فيه تصوراً في الداخل. لذلك كانت الماهية، في الوقت نفسه، الصورة - الحدّ التي يتطابق فيها الختم (الكلّي الواقعي في الخارج) وأثره (الكلّي في الذهن): مثل الختم (الكلّي في الخارج) والمختوم (الكلّي في الداخل). وعندئذ نفهم التطابق بين الواديين على يمتة المحور وعلى يسرته، ونُدرك حقيقة ما قاله ابن خلدون، من أن أساس المبتاقيزيقا الواقعية هو حصر الوجود في الإدراك، والظن أن الكلّي الذهني ليس إلا أثر الختم الكلّي الطبيعي في الذهن. والبرهان هو «المفهوم - الحد» أو «المفهوم - الغاية» الذي يلتقي عنده تصديق الذهن لمطابقة الإضافة بين تصوّره لإضافة الصورتين في

(٥٢) لذلك فابن تيمية ينفي أن يكون التصور مجرد مفهوم بسيط غني عن الاستدلال والبرهان، بل هو عنده، حصيلة استدلال وبرهان وإثبات، لأننا نصل إليه بما نحصله من عادات مزجعة، ولا ننطلق منه كما هو الشأن في التقديرات الذهنية: «(...) يقولون الحد لا يمتنع ولا يقوم عليه دليل، وإنما يمكن إبطاله بالنقض والمعارضة، بخلاف القياس فإنه يمكن فيه الممانعة والمعارضة. فيقال: إذا لم يكن الحد قد أقام دليلاً على صحة الحد امتنع أن يعرف المستمع المحدود به، إذا جوّزّ عليه الخطأ. فإنه إذا لم يعرف صحة الحد إلا بقوله، وقوله محتمل للصدق والكذب، امتنع أن يعرفه بقوله. ومن العجب أن هؤلاء يزعمون أن هذه طرق عقلية يقينية، ويجعلون العلم بالمفرد أصلاً للعلم بالركب، ويجعلون العمدة في ذلك على الحد الذي هو قول الحد بلا دليل، وهو خير واحد عن أمر عقلي لا حسي، يحتمل الصواب والخطأ، والصدق والكذب». ابن تيمية الحراني، المصدر نفسه، ص ٢٧ - ٢٨.

الموضوع العلوم. وصيغة «صدَّق» من مادة صَدَّقَ (مثل حصل، يحصل) تعني أن الموضوع صَدَّقَ لذاته فصدَّقناه (حصل بذاته فاعتبرناه حاصلًا... إلخ)، فنكون قد اعترفنا بحصول أمر ذاتي في الموضوع ذاته، أي إن تصديقنا علته صَدَّقَ الخبر الوارد علينا من وجود الموضوع، وعلاقات العلية فيه؛ بحيث يصبح التصديق، بتوسط البرهان، أثرَ ختم العلية في الذهن، فيتم اللقاء بين قُطبي الجدول المتباين والمتياسر، فيكون البرهان مطابقة بين التعليل في الموضوع، والتصديق في الذات، أو بين الروابط المنطقية النفسية (التصديق والقياس: نسبة مفهوم محمول إلى مفهوم موضوع) والروابط المنطقية الوجودية (الوجود والتعليل: نسبة معلول إلى علة): العلة = حد أوسط.

لقد بان الآن الفرق بين الوضعيتين (الواقعية والاسمية)، إذ هو قد تحدد في طبيعة الدور الذي تنسبه الواقعية إلى الماهية والبرهان، والذي تنفيه الاسمية عنهما. وفعلاً، إذا نحن نفينا أن يكون الحدُّ صورةً لتصورٍ يُدرك الماهية التي هي صورة لموضوع عَيْنٍ، وجعلناه مجرد اصطلاح لـ «توسيم» موجود عيني لا ندعي أنه ماهيته (المفارقة أو المحايثة)، بل هو بعض لوازمه التي اختيرت لتكون علامةً مميزةً له، فإن الوسيط (الماهية) يفقد كلَّ قدرة على التوسط، فيصبح الواديان الأولان ممثلين لمجال «نفسى - منطقي» و«لغوي - منطقي» من وضع الإنسان، ولا يبقى من الواديين الثانيين إلا الأعيان وعاداتها التي تتبدى لنا في معطيات إدراكية، نحاول صياغتها وتنظيمها قدر المستطاع، بما لنا من تجربة عن عاداتها. ومن ثم يمتنع قطعاً أن تُستخرج المعرفة حول الأشياء بمجرد الاستنتاج من المواضع، إذا لم يقتصر ذلك على الاستنتاج الذي يبقى فرضياً، ولا يصبح طبائع للأشياء، حتى لو أيدته التجربة: «ولعل في المواد ما يمنع من مطابقة الذهني الكلي للخارجي الشخصي، اللهم إلا ما يشهد له الحس من ذلك فدليله شهوده، لا تلك البراهين»^(٥٣). وإذا نحن نفينا أن يكون القياس صورةً لتصديق يُدرك البرهان الذي هو صورة لعلية معينة، وجعلناه مجرد أداة لـ «حساب» العلاقات بين الروامز استشرافاً للعلاقات بين الرموزات، بشرط الاحتكام إلى «شهود [الحس] لا تلك البراهين»، صار ما يجري بين الموضوع وأعراضه هو الحكم، وكان استدلالنا مجرد اصطلاح للاستدلال على التلازم الملحوظ بين الأعيان وعاداتها، وليس في التلازم الملحوظ أدنى إقرار للجوب؛ إذ ليس ذلك إلا مجارٍ للعادات، لا شيء يثبت أن الضرورة الصورية في روازمها تعني الضرورة المادية في رموزات روازمها؛ وعندئذ يفقد البرهان قدرته على التوسط، فيصبح الواديان المتباينان ممثلين لمجال نفسي - منطقي ولغوي - منطقي من صنع الإنسان، ولا يبقى من الواديين المتباينين إلا الأعيان وعاداتها التي تتبدى لنا على شكل مجارٍ للعادات نلاحظ فيها الوقوع، ولا نستطيع

(٥٣) ابن خلدون، المقدمة، الباب ٦، الفصل ٣١: «في إبطال الفلسفة وفساد منتحلها»، ص ٩٩٦، والمصدر نفسه، ص ٢٩٩: «والبرهان لا يقوم إلا على ما في النفس [أي على ما هو مقدر في الذهن] ولا يقوم على ما في الخارج».

ادعاء الجوب، لكون ما عدا ذلك الوقوع لا يتضمن أدنى تناقض، إذا افترضناه، عقلاً. ومن ثم يمتنع قطعاً أن تكون المعرفة الصورية للعلاقات بين الرموز علماً للأشياء، ما لم تستند إلى التجربة الحاصلة أو الممكنة: «فعمامة ما عند الفلاسفة، بل وسائر العقلاء من العلوم الكلية بأحوال الموجودات، هو من العلم بعمادة ذلك الموجود، وهو ما يسمونه بالحدسيات. وعمامة ما عندهم من العلوم العقلية الطبيعية، والعلوم الفلكية كعلم الهيئة، فهو من هذا القسم من المجرىبات إن كان علماً»^(٥٤).

وبذلك نستطيع أن نتبين أن هذا النوع من العلم لا يميز بين معلوم ومعلوم من حيث طبيعته، إذ هو لا يتعلق بالطبائع، بل بالموضوعات التي يضعها الإنسان للعبارة عما له من تجربة عن عادات الموجودات. وإذا فالمعلوم ليس طبيعة الموضوع، بل هو ما وضعته الذات العاملة من مفهومات لصياغة ما لها من تجارب عن عاداته ولتنظيم تلك التجارب. وهذا الفعل الناظر واحد أياً كان الموضوع، وذلك في بعدي النظر الصوري والمادي: أي بما هو متعامل مع روائزه، أو بما هو متعامل مع رموزاته؛ وكلاهما من وضعه. وينتج من ذلك انقلابان جوهريان هما جوهر المذهب الاسمي:

الانقلاب الأول: تجاوز الفصل بين الطبيعي المزعوم خاضعاً للضرورة والإنساني المزعوم خاضعاً للاختيار، أو تجاوز المقابلة التقليدية بين النظري والعملي، بواسطة المفهوم الثوري لمجرى العادات التي يشترك فيها الطبيعي، والإنساني. جميع الظواهرات، بما هي خارجية، تتبدى لنا بسلوكها الذي لنا عن عاداته تجارب هي ما علمنا منه إلى حد الصياغة العلمية التي توصلنا إليها، مما يُثقي على بكاره الموضوع، إذ يمكن له دائماً أن يُطَرَّفنا بأمر لم نكن نعلمها، وعلى إنتاج العلم، إذ كلما أطلعنا على عادات جديدة لم نكن نعلمها، اضطررنا إلى تغيير علمنا ليلائم تجاربنا عن هذه العادات.

الانقلاب الثاني: تصنيف العلوم بالاستناد إلى الخصائص المنطقية للقول العلمي، وليس بالاستناد إلى الخصائص الوجودية للمقول فيه، بحيث إن المقابلة بين النظري والعملي، أو الطبيعي والإنساني أو الضروري والاختياري لم يعد لها محل، وعوضتها المقابلة بين التحليلي أو الذي ليس له موضوع خارج عن الموضوع التقديري، والتركيبية أو الذي له موضوع خارج يحاول القول أن يحاكيه، فيجعل الرموز مشكلةً للمرموزات، أعني العلامات الدالة مشكلة للمدلول أو لعادات الموضوع الخارجي^(٥٥).

خامساً: المقابلة بين الذاتي واللازم وفيهما الاسمي

وقد جمع بين هذين الوجهين النفي الصريح للتمييز الفلسفي بين الذاتي واللازم من

(٥٤) ابن تيمية الحراني، المصدر نفسه، ص ٣٨٨.

(٥٥) انظر ملحوظات الهامش (١٠) من هذا الفصل حول مفهوم الإمكان الذهني والإمكان الخارجي،

وهي ملحوظات تحلّل نصاً لابن تيمية ورد في: المصدر نفسه، ص ٣١٨.

الصفات التي تبرز لنا خلال تجاربنا عن عادات الموجودات. فكيف أدى فك الارتباط بين المنطقي والوجودي إلى الانتقال من الذاتي المقابل لللازم إلى اللازم الأعم منه والمتضمن له؟ ما الفرق بين المفهومين؟ يقتضي الجواب أن نورد نص ابن تيمية كاملاً: «[*] المفيد لتصور الحقيقة عندهم هو الحد التام، وهو الحقيقي، وهو المؤلف من الجنس والفصل، من الذاتيات المشتركة والمميزة، دون العرضيات التي هي العرض العام والخاصة. والمثال المشهور عندهم أن الذاتي المميز للإنسان الذي هو الفصل هو الناطق، والخاصة هي الضاحك. فنقول مبنى هذا الكلام على الفرق بين الذاتي والعرضي. وهم يقولون المحمول الذاتي داخل في حقيقة الموضوع أي الوصف الذاتي داخل في حقيقة الموصوف، بخلاف المحمول العرضي، فإنه خارج عن حقيقته. ويقولون الذاتي هو الذي تتوقف الحقيقة عليه، بخلاف العرضي. [*] ويقسمون العرضي إلى لازم وعارض، واللازم إلى لازم لوجود الماهية دون حقيقتها، كالظل للفرس، والموت للحيوان، وإلى لازم للماهية كالزوجية والفردية للأربعة والثلاثة. والفرق بين لازم الماهية ولازم وجودها، أن لازم وجودها يمكن أن تُعقل الماهية موجودةً دونهُ، بخلاف لازم الماهية لا يمكن أن تُعقل موجودةً دونهُ. وجعلوا له خاصيةً ثانيةً، وهو أن الذاتي ما كان معلولاً للماهية بخلاف اللازم. ثم قالوا: من اللوازم ما يكون معلولاً للماهية، بغير وسط، وقد يقولون ما كان ثابتاً لها بواسطة، وقالوا أيضاً الذاتي ما يكون سابقاً للماهية في الذهن والخارج، بخلاف اللازم فإنه ما يكون تابعاً»^(٥٦).

وقد فصلنا المسألة إلى عنصرين تيسيراً لإدراك موطن الإشكال:

- الأول: هو المقابلة العامة بين الذاتي الداخل في الماهية والعرضي الخارج عنها، وهي قسمة ثنائية، في جزئها الأول نجد الجنس والفصل، وفي قسمها الثاني نجد العرض العام والخاصة، بالاستناد إلى نظرية الكليات الخمس التي قُسمت إلى المقوم/ غير المقوم.

- الثاني: هو قسمة الخارج عن الماهية، أعني العرضي، إلى لازم وعارض؛ واللازم بدوره ينقسم إلى لازم للماهية ولازم للوجود.

والمعلوم أن الإبيستمولوجيا الأرسطية تعتبر الأول، أعني الذاتي المقوم للماهية موضوع إدراك حديسي غير قابل للبرهان عليه، بحيث لم يبق موضوعاً للنظر (أعني ما يُعلم بالبرهان) إلا الذاتي غير المقوم بلغة أرسطو (الأعراض الذاتية) أو اللازم بمعنيته بلغة ابن سينا. ويقتضي ذلك تعديلاً طفيفاً في القسمة التي قدمها ابن تيمية من منظور اسمي. فمن المنظار الواقعي القسمة تكون بالصورة التالية: ذاتي/ غير ذاتي، ثم ذاتي مقوم/ ذاتي غير مقوم. وغير الذاتي أو العارض ليس بمعلوم. والذاتي المقوم يُدرك حدساً، إذ هو موضوع الحد الذي لا يحتاج إلى برهان. والذاتي غير المقوم هو الذي له أساس في الذاتي المقوم. وهو موضوع البرهان، لإثبات علة انتسابه إلى الذاتي. لكن ابن تيمية، لما كان يرفض المقابلة بين الذاتي المقوم والذاتي غير المقوم لرفضه الفصل بين الماهية والوجود، فقد اعتبر الأساس الوحيد للعلم هو المقابلة بين اللازم (وهو يتضمن معنيتي الذاتي الفلسفيين، من دون تمييز) وغير اللازم (وهو يتضمن

(٥٦) المصدر نفسه، ص ٦٢ - ٦٣.

العارض الذي لا يقبل العلم، أعني ما لا قرار له في عادات الأشياء).

لذلك أعاد ابن تيمية أسباب الخطأ في الفلسفة الواقعية إلى هذين الأمرين: «وهذا الكلام [الذي أوردناه في النص السابق] الذي ذكره مبني علي أصلين فاسدين: الفرق بين الماهية وجودها، ثم الفرق بين الذاتي لها واللازم لها»^(٥٧). وهذان الأصلان الفاسدان هما علة كل الخصائص التي وصفنا إلى حد الآن في نظرية العلم. ونظرية الوجود الواقعية. وهما، في الواقع، أصل واحد، إذ الأول هو الوجه الوجودي، والثاني هو الوجه المعرفي من مسألة التمييز بين الذاتي والعرضي. فعلاً فالذاتي، بما هو غير اللازم، هو الذاتي المقوم، لأن اللازم ذاتي غير مقوم للماهية؛ أي إن الذاتي، بما هو مقوم، هو العناصر التي يتألف منها الحد، حد الماهية وهي الجنس والفصل النوعي. والذاتي غير المقوم، أو اللازم، هو ما يمكن البرهان عليه، بوصفه ينتج ضرورة من الذاتي المقوم، مثلاً: الذاتي المقوم للمثلث أو حده: «شكل تحده ثلاثة خطوط مستقيمة»؛ والذاتي غير المقوم للمثلث: مجموع زواياه قائمتان. لكن مجموع الذاتيات المقومة هو الماهية. ومجموع الذاتيات غير المقومة (مع الأعراض غير المعلومة) هي الوجود. وإذا فالأصل الثاني هو الوجه المعرفي، والأصل الأول هو الوجه الوجودي من الأصل نفسه الذي هو واقعية الكلّي، أو عدم الفصل بين المنطقي والوجودي، ظناً أن ما يمكن تجريده في الذهن، هو أيضاً كذلك في الوجود.

إذا لم نسلم بالفصل بين الذاتي المقوم والذاتي غير المقوم أو اللازم، واعتبرناهما من طبيعة واحدة، أصبحت مكونات الحد غير دالة على ماهية قابلة للفصل عن الوجود، بل هي مجرد علامات اختيرت من بين اللوازم للدلالة على الموجودات كما تتبدى لنا، من دون زعم بأن ما اخترناه لتمييزها هو فعلاً ماهيتها: «حقيقة قولهم [...] إن الماهية عندهم عبارة عما دل عليه اللفظ بالمطابقة، وجزؤها الداخل فيها ما دل عليه اللفظ بالتضمن. واللازم الخارج عنها ما دل عليه بالالتزام. فترجع الماهية وجزؤها الداخل واللازم الخارج إلى مدلول المطابقة والتضمن والالتزام. وهذا أمر يتبع قصد المتكلم، وغايته، وما دل عليه بلفظه لا يتبع الحقائق الموجودة في نفسها. فإن تصور المتكلم قد يكون مطابقاً وقد يكون غير مطابق. وهم هنا فرقوا بين الصفات المتماثلة، فجعلوا بعضها ذاتياً داخلياً في الحقيقة، وبعضها عرضياً خارجاً لازماً للحقيقة»^(٥٨).

إن هذه النقلة من التعبير الوجودي المنطقي (الذاتي المقوم، الذاتي غير المقوم أو اللازم، والماهية) إلى التعبير اللغوي المنطقي (مدلول التضمن، مدلول الالتزام ومدلول المطابقة)، هي النقلة التي أشرنا إليها سابقاً، عندما بيّنا أن غياب الوسيط (الماهية) لا يُبقي إلا على وإدبّي اليمين، أعني التصور والحد، بما هما نفسيان منطقيان ولغويان منطقيان لا غير، في حين يصبح وإدبّي اليسار خاليين من التمييز بين الماهية والوجود، وبين الذاتي المقوم والذاتي غير

(٥٧) المصدر نفسه، ص ٦٤.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ٦٨ - ٦٩.

المقوم أو اللازم. ولما كان اللازم من جنس المعطى الواقع، والذاتي من جنس المعطى الواجب، صار الانقلاب الحاصل ثورة فعلية: فالأول نلاحظ وجوده، ولا نستطيع الجزم بوجوده، إذ هو من جنس الممكن الذي حدث، لذلك فهو في القول لازم وفي الوجود عادي. والثاني لا نكتفي بملاحظة أنه موجود، بل نزعم أنه واجب؛ انه ليس من جنس الممكن الذي حدث، بل من جنس الواجب الذي لا بد من أن يحدث: لذلك فهو في القول ذاتي، وفي الوجود ضروري. وهذه النقلة من الوقوع المجرد للحدث إلى الوجود هي التي تميز اللازم الذي يعترف به ابن تيمية عن الذاتي الذي يُنكره، وهي العلامة الفاصلة بين الحل الاسمي لنظرية العلم والحل الواقعي لها.

إذا تساوت الأعراض اللوازم، ولم يستقم الفصل بين الذاتي منها وغير الذاتي، أصبح ما اخترناه من اللوازم للحد مجرد تسمية علمية، وما اخترناه منها للقياس مجرد دليل علمي؛ وكلاهما أمران وضعيان «ومنا أمر يتبع قصد التكلم وغايته وما دل عليه بلفظه لا يتبع الحقائق الموجودة في نفسها»، أو هما اصطلاح يخضع لاجتهاد العالم واختياره في سعيه للتعبير عن التجارب الحاصلة حول عادات الأشياء، وهو ما يفيد أن هذا العلم معرض للتغيير في كل لحظة، بل إن نسقاً آخر غيره يمكن أن ننصّر وجوده، إذا كان أكثر مطابقة لعادات الأشياء، ما دام «تصور التكلم قد يكون مطابقاً وقد يكون غير مطابق»، وما دام الفصل بين المقوم وغير المقوم علته أن الفلاسفة - بحكم فلسفتهم الواقعية - قد «فرتوا بين الصفات التماثلية [في ذاتها، والمتمايزة إذا أضفناها إلى فضيلتها الذرية في بناء نسق العلم]^(٥٩) فجعلوا بعضها ذاتياً داخلياً في الحقيقة، وبعضها عرضياً لازماً للحقيقة»^(٦٠).

من هنا لم يعد النسق العلمي حقائق مطلقة ينفعل بها العقل الإنساني تلقياً من عقل فعال، أو روح قدس، أو حتى من تجريد منفعل بحقائق الأشياء كما هي في ذاتها خارج العقل الإنساني؛ بل هو نسق موضوعات اجتهادية يتواضع عليها العلماء للدلالة على التجربة الحاصلة حول عادات الموجودات. إنها إذا لغة اصطلاحية لا غير: وذلك هو معنى نظرية العلم الاسمية. وإذا كانت طبيعة العلم هي ما ذكرنا، لغة من درجة ثانية يتواضع عليها العلماء لتنسيق التجارب التي لهم عن عادات الأشياء المنتسبة إلى اختصاصهم (الطب، الفقه، الفلك، الطبيعة... إلخ)، فالعلم إذا رياضيات تطبيقية:

- إنه رياضيات، لأنه نسق علامات رمزية قابلة للحساب المنطقي إذا نظر إليها شكلاً:

(٥٩) وذلك هو مدلول النفي المطلق للفصل بين الذاتي والعرضي اللازم: فجميع الصفات الثابتة (كما تبّدت في العادات) تُعدّ لوازم قابلة لأن تكون علامات مميزة للأشياء. وإذا فالفاضلة الوحيدة بينها ليست أنطولوجية بل هي إبستمولوجية: نختار منها ما يكون أفضل للتعليم أو للتوسيم أو للتمييز، علماً بأن هذا التمييز والتوسيم والتعليم هو في علمنا فقط وليس في الشيء نفسه، كون جميع الصفات متماثلة في الشيء نفسه. (٦٠) المصدر نفسه، ص ٦٩.

«بل تصوّر الذهن بصورة الدليل يشبه حساب الإنسان لما معه من الرقيق والعقار. والفطرة تصور القياس الصحيح من غير تعليم. والناس يقطّرون بتكلمون بالأنواع الثلاثة: التداخل [نظرية القياس الحملّي] والتلازم [نظرية الشرطيات المتصلة] والتقسيم [نظرية الشرطيات المنفصلة] كما يتكلمون بالحساب ونحوه»^(٦١).

- وهو رياضيات تطبيقية لأنه تعبير عن علاقات تجريبية قابلة للرصد والملاحظة في سلوك الظاهرات وعاداتها: «فعامة ما عند الفلاسفة، بل وسائر العقلاء من العلوم الكلية بأحوال الموجودات هو من العلم بعادة ذلك الموجود، وهو ما يسمونه بالحدسيات [وقد بينا أنه يعتبرها تجربات]-. وعامة ما عندهم من العلوم العقلية الطبيعية والعلوم الفلكية، كعلم الهيئة فهو من هذا القسم من التجربات إن كان علماء»^(٦٢).

والبعد الأول (أعني الرياضي الخالص أو الحساب المنطقي)، والبعد الثاني (أعني الرياضي المطبق أو العلم التجريبي) كلاهما مؤسستان اجتماعيتان تواضعتان، أولاهما تتعلق بحساب الرموز^(٦٣)، والثانية تتعلق بنقل المعطيات من طابعها الطبيعي إلى طابعها الاصطلاحي القابل للعلاج بالأداة التي يتوصل إليها البعد الأول. ورغم أن البعد الأول يبدو متقدماً على الثاني وأشرف منه، فإنه لا يبدو أن يكون مجرد «ذخيرة» من القوانين الصورية التي اكتشفت بمناسبة مهمة البعد الثاني، ثم فصلت وتحوّلت إلى ذخيرة أدوات صورية للعلم عامة.

وكيفما كانت أهمية كلا البعدين، فلا واحد منهما خارج عن التاريخية الناتجة من طابعهما التواضعي الاصطلاحي. إنهما بهذا المعنى ثمرة لعمل مؤسسات اجتماعية، ولا دخل فيهما للعقول والعوامل الميتافيزيقية المؤسسة لواقعية الكلي أو المفردة لها. وإذا كان ابن تيمية قد اهتم بإبراز هذين الأمرين، من دون أن يطلق اسماً على كلا البعدين، ومن دون أن يدرسهما في وجههما غير المنطقي، فإن ابن خلدون قد عالج هذين الوجهين:

(٦١) المصدر نفسه، ص ٢٩.

(٦٢) والاستثناء هنا «إن كان علماء» يفيد بأن ما لهم في هذه المجالات من المعارف التي لا تسندها التجارب عن عادات الأشياء ليست علماء، بل هي إما مجرد فرضيات لم يقع التحقق منها بعد، أو مجرد تخمينات وأساطير لا علاقة لها بالعلم.

المصدر نفسه، ص ٣٨٨.

(٦٣) قد تصور أن الحد من قيمة هذا البعد عند ابن تيمية استنقاص من هذا العلم. والواقع أن ابن تيمية قد بدّه المنطق الصوري تديهاً لم يسبقه إليه أحد، فأرجعه إلى الحساب، حساب العلاقات عامة: وهذا هو مدلول النص الذي أوردناه. وقد نخصص للأكسمة التي انتهى إليها ابن تيمية دراسة خاصة كونها خارج بحثنا. لكن الإشارة الواجبة تتعلق بعلة هذا الاستنقاص الذي نراه هنا: إنه يهدف فقط للحد من غلواء الصورية المنطقية الفاسدة عند الفلاسفة، أعني الصورية الواقعية وغير الذريعية، أي التي تظن الأداة الصورية شيئاً آخر غير أداة فككتفي بها بدلاً من المهمة الأولى للعلم، أعني مهمة تحويل التجارب إلى أمور قابلة للعلاج الصوري، وهو البعد الثاني من العلم.

- فهو قد قابل بين صنفين من العلوم، سواء في النقل أو في العقل، بالاستناد إلى هذا المعيار المميّز بين العلوم ذات الدور الأركانوتي الخالص أو العلوم الأدوات، والعلوم ذات الدور المعرفي أو العلوم الغايات، مؤكداً على ضرر الإفراط في العلوم الأدوات لما ينتج منه من تفریط في العلوم الغايات: «أعلم أن العلوم المتعارفة بين أهل العمران على صنفين: علوم مقصودة بالذات كالشروعات من التفسير والحديث والفقه وعلم الكلام، وكالطبيعات من الفلسفة، وعلوم هي آلة ووسيلة لهذه العلوم كالرنية والحساب وغيرهما للشروعات، وكالمنطق للفلسفة»^(٦٤).

- ثم هو درس العلوم من وجهها غير المنطقي، بما هي مؤسسات اجتماعية مضموناً وشكلاً. فمن حيث المضمون دُرست هذه العلوم، بما هي أنساق نظرية لصناعات وممارسات اجتماعية. ومن حيث الشكل دُرست من حيث هي مضمون لصناعة هي صناعة التعليم؛ بحيث إن العلوم مادتها ممارسات اجتماعية وصناعات، وهي مادة لممارسة اجتماعية أو صناعة هي التعليم. وتلك هي مادة الباب السادس من المقدمة.

ويمكن أن نصنّف الصناعات والممارسات التي هي موضوع للعلوم إلى صنفين: الصناعات أو الممارسات «الشريعية»، وتوجد ضمنها جميع العلوم العملية أو الإنسانية إن صح التعبير، وهي العلوم التي تجعل من المجتمع مادة لها؛ ثم الصناعات والممارسات «الطبيعية»، وتوجد ضمنها جميع التقنيات والحرف والصناعات الآلية. والأولى تتضمن، بشيء من التقريب، جميع علوم النقل مع ما كان يسمى، في علوم العقل، علوماً عمليةً وعلوماً إنتاجية (كالأدب والفنون)، لذلك اعتبرناها إنسانيات^(٦٥). والثانية تتضمن، بشيء من التقريب، العلوم النظرية من علوم العقل. ويشترك هذان الصنفان من العلوم في الأدوات (أعني المنطق ويتبعه علوم اللغة؛ والحساب ويتبعه الرياضيات الخالصة) وتتمايز بالغايات: الإنسانية للأولى، والطبيعات للثانية.

لكنها جميعاً موضوع لصناعة تنتسب إلى العلوم الإنسانية: إنها علم اجتماع صناعة

(٦٤) ابن خلدون، المقدمة، الباب ٦، الفصل ٣٨: «في أن العلوم الآلية لا توسع فيها الأنظار ولا تفرع المسائل»، ص ١٠٣٦. لكن العلوم الغايات، هي بدورها، مجرد أدوات من منظار اسمي لأنها مهما طابقت موضوعاتها فإنها دائماً تبقى تصورات ذهنية لا ترد إليها طبائع الأشياء التي لا علم لنا بها.

(٦٥) الغريب ألا أحد أدهشه غياب العلوم العملية والعلوم الإنتاجية، بمعناها الفلسفي، في عرض ابن خلدون للعلوم العقلية. فما العلة يا ترى؟ لماذا لم يذكر السياسة والأخلاق والاقتصاد (العلوم العملية)؟ ولم يذكر الشعر والخطابة والجدل (العلوم الإنتاجية)؟ أتراه ينفي عنها الطابع العلمي؟ أم أنه قد اعتبر الأولى جزءاً من العلم الجديد الذي أسسه، علم العمران البشري والاجتماع الإنساني؛ والثانية من علوم النقل، وقد أورد نظريته في علوم اللغة والأدب والشعر في نهاية الباب السادس؟ الملفت إلى الانتباه أن ابن خلدون لم يحتفظ من العلوم الفلسفية أو علوم العقل إلا بصنف العلوم النظرية. أليس لأنه يعتبر البقية تابعة لعلوم النقل أو للعلم الذي أسسه ولم يورده في التصنيف أو العرض لـ «أصناف العلوم الواقعة في العمران لهذا العهد» (المصدر نفسه، ص ٧٧٩)، أعني لهده؟

التعليم (الفصول الثلاثة الأولى من الباب السادس)، وعلم اجتماع صناعة التربية (الباب السادس: الفصول ٣٩ - ٤١)، وعلم اجتماع الشروط الاجتماعية لنشأة الصناعات الموضوع لهذه العلوم، أعني الصناعات الشرعية (كالفقه، والوظائف الدينية) والصناعات الطبيعية (كالفلك والطب... إلخ). وبهذه الشروط التي وصفنا نتقل من البحث الميتافيزيقي المنطقي في نظرية المعرفة عند الواقعيين إلى البحث الاجتماعي المنطقي في نظرية العلم عند الاسمين. والأولى تبحث في المعرفة بما هي ظاهرة طبيعية - مابعد طبيعية، والثانية تبحث فيها بما هي اجتماعية - تاريخية. وإذا كان الفارابي قد شرع، بعض الشروع (كتاب الحروف) في تأسيس هذا الاتجاه؛ فإن النزعة الواقعية دفعت به دفعاً إلى التخلي عن هذا الحل، لأن اعتبار العلم ظاهرة اجتماعية تاريخية لا يمكن من تأسيس واقعية الكلي، تأسيساً أنطولوجياً يضمن المطابقة المطلقة بين المنطقي والوجودي، أعني الشرط الضروري والكافي للميتافيزيقا^(٦٦).

سادساً: طبيعة العلم الاسمي وكيف تحصل المعرفة بواسطته

الآن وقد حددنا طبيعة المعلوم، بعد نفي واقعية الكلي، لم يبق إلا أن نحدد طبيعة علمه، وكيفية الوصول إلى إدراك هذا المعلوم الوضعي الذي لا يزعم له صاحبه المطابقة مع الموجودات كما هي في ذاتها، بل يقتصر على المشاكلة مع نظام التجارب الذي يسعى إلى ضبط عادات الموجودات، كما تبدو لنا في إدراكنا لها. ذلك هو الوجه الثاني من المسألة.

لقد بينا (في الفصل الثالث) كيف أن الرياضي يصبح منطقياً خالصاً إذا خُلص من موضوعاته الأولى التي حُصر فيها، وكيف أن المنطقي يصبح رياضياً خالصاً إذا خُلص من موضوعاته الأولى التي حُصر فيها. وبيننا قبل قليل أن هذا الحصر علته، الواقعية في الحالتين، حيث يُظنُّ المعلوم من الأشياء طبائع لها، وليس موضوعات إنسانية اسمية لا غير. وإذا فبعد فك الارتباط بين المنطقي والوجودي، أصبح الآن بإمكاننا أن نحدد المنطقي الخالص الذي هو الرياضي الخالص ووظائفه في عملية المعرفة العلمية، وأن نحدد المنطقي المطبَّق الذي هو الرياضي المطبَّق ووظائفه في عملية المعرفة العلمية. وفعلاً فقد زال الفرق بين الرياضي والمنطقي ببعديهما الخالص والمطبَّق، بمجرد أن علمنا أن ما تحقق من الأول (المنطق الأرسطي)

(٦٦) والدراسة الاجتماعية التاريخية للمعرفة التي ننسها إلى ابن خلدون هي التي يكتمل بها مهمة ابن تيمية: فالأخير درس المسألة منطقياً وإبستمولوجياً، وابن خلدون يدرسها اجتماعياً، من دون أن يتبَّ الوجه المنطقي؛ لكنه، بحكم اهتمامه بالموضوع العملي، سبهم بالوجه المنهجي التابع للتاريخ، كما نبينه في الفصل اللاحق.

وما تحقق من الثانية (الرياضيات الاقليدية) لا يختلفان إلا بما يُرَدُّ إلى المضمون. أما شكلهما، أعني قوانين التحليل العقلي الخالص، فهي واحدة فيهما؛ وقد علمنا ذلك بدحض أساس الواقعية؛ إذ تبين، بفضل هذا الدحض، أن المنطق الأرسطي ليس منطقاً خالصاً بل هو منطق مطبّق على نظرية فلسفية في طبيعة العلم وطبيعة موضوعه، حاولنا تفكيك مغالطاتهما في ما تقدم من هذا الفصل، فأدر كنا السر في المطابقة المزعومة بين المنطق والوجود، وقياساً عليه كان الشأن في الرياضيات الاقليدية، إذ إن إخضاع الجبر إلى الحدس الهندسي (الجبر الهندسي في المقالة الثانية من كتاب الأصول) وإخضاع الحساب إلى حدس النسب (حساب النسب في المقالة الخامسة من الأصول)، هو الذي حد الصورية الرياضية، ومنعها من الارتفاع إلى التحليل الرياضي الخالص المتخلص من كل مضمون عدا العلاقات المنطقية العامة، بحيث اعتُبر رياضيات خالصة ما كان رياضيات مطبّقة، كما اعتُبر منطقاً خالصاً ما كان منطقاً مطبّقاً. الأولى على موضوع الهندسة والنسب والثاني على علم الطبيعة المستندة إلى المعرفة الغفل غير المجهزة. وبمجرد نفي المطابقة الواقعية بين العلم والموجودات اتضحت الفروق بين الصوري والمادي من العلم الإنساني.

وعلينا الآن أن نبين التلازم بين بروز الفرق بين بعدي العلم والنظرية الاسمية في العلم، أو بصورة أدق علينا الآن أن نبين كيف يمكن للمواضيع الاسمية أن تكون علماً فعلياً، رغم كونها ليست طبائع للموجودات التي يتعلق بها العلم؟ كيف يمكن لعلم يعترف صاحبه بأنه مجرد مواضيع اسمية، أن يكون أكثر فاعليةً علميةً وتقنيةً للسيادة على الأشياء من علم يدعي صاحبه أنه إدراك حقيقي لطبائع الأشياء وماهياتها؟ وحتى لا تغالطنا الكلمات والألفاظ فلنسرع بالإشارة إلى أن الاسم هنا ليس الاسم بمعناه الذي له في اللغة الطبيعية؛ بل هو، على العكس من ذلك، يفيد ما نعبه بالمسمّى، إذا أبقينا على المقايسة مع اللغة الطبيعية. الاسم العلمي ليس لفظاً، ولا رمزاً، بل هو المدلول المتواطىء والوحيد للدلالة للمفهوم العلمي الذي يشار به لظاهرة أو أمر قابل للعزل في التجربة، بوصفه أمراً له بعض الثبات ويتعامل معه على أنه أحد العناصر التي يحلّل إليها الشيء المدروس، فيكون أحد متعلقات العلاقات العلمية فيه: انه تعريف علمي. لذلك لا يجب أن نعجب إذا رأينا ابن تيمية جاعلاً من التصورات، خلافاً للفلاسفة، أموراً مطلوبةً ومحتاجةً إلى برهان ودليل، وليست أموراً مُسلمةً إلا في العلوم الصورية الباحثة في المقدّرات الذهنية: «وهذا يؤول إلى أمر، وهو أن كل ما يسمونه تصوراً يمكن جعله تصديقاً، وما يسمونه تصديقاً يمكن جعله تصوراً (...)»، وسبب ذلك أن كل ما يتكلم به في الحد والقياس هو جملة تامة، وهي الجملة في اصطلاح النحاة. والجواب في السؤال عن التصور وعن التصديق هو بقضية تامة هي جملة خبرية. فكلاهما قول مركب، في السؤال، والجواب. وكلاهما فيه إثبات صفة لموصوف كإثبات الخمرية للشبكر، وهو إثبات محمول لموضوع. والإنسان هو في الوضعين قد تصوّر أن المُسبَك هو الخمر وصدّق بأن المسكر هو الخمر. فأما التصوّر المفرد الذي لا يُعبّر عنه إلا باسم مفرد، فذلك لا يُسأل عنه باللفظ المفرد، ولا يجاب عنه باللفظ المفرد، حتى يفصل نوع تفصيلي، يصلح مثله لأن

ولعل أهم قلب للعلاقة بين التصور والتصديق هو تحول الأول إلى غاية للعلم وليس بداية له، وتحول الثاني إلى السبيل الموصلة إليه وليس السبيل المنطلقة منه، إلا بصورة مؤقتة؛ بحيث تُصبح في حركية دائمة. إنها في كل لحظة مواضع موقته مميزة للشيء المدروس، وتغيير بتغيير ما يضاف إلى علمنا حول عاداته، لكأن الغاية التي تنحو إليها التصورات هي نسق اللوازم كلها، بحسب ما تمدنا به التجربة حول عادات الأشياء، خصوصاً أن ابن تيمية، رغم نفيه الفرق بين الذاتي واللازم، يسلّم بأن اللازم يختلف اختلافاً حقيقياً عن العرض الخالص: «الفرق بين الصفات اللازمة والعارضه [...] فرق حقيقي ثابت في نفس الأمر» (٦٨). وهذا بديهي، فإذا كان القياس صورياً خالصاً، فهو أداة لا غير، وهو ليس المطلوب من العلم؛ بحيث لا نضع التصورات للقيام بالأقيسة من أجل الأقيسة، بل العكس هو الصحيح؛ نضع التصورات للقيام بأقيسة توصلنا إلى تصورات جديدة هي المطلوب من العلم، أعني من علم الموجود الذي تصبح تصوراتنا حوله لا مباشرة دائماً، ويصبح سبيل الأقيسة - الناقلة من المعلوم من التصورات إلى المجهول منها - صورياً، ثم إلى التحقق من المعلوم الصوري تجريبياً، ليصبح معلوماً حقيقياً، ينطبق على موضوع العلم، أعني على ما جربنا منه.

ويمكن الآن بيّشِر أن نحدد الآلية التي تجعل العلم الاسمي يكون علماً ناجعاً بحق، رغم الطابع الوضعي لأسماؤه ومسمياته، وذلك بالجواب عن السؤال التالي: إذا كان الحد مجرد «اسم - مسمى» علمي وضعي فالإلم يُرَدُّ القياس؟ إنه أداة النقلة النظرية (وهو معنى النظر)؛ بحسب الآليات التالية:

(٦٧) ابن تيمية الحراني، المصدر نفسه، ص ٣٥٦ - ٣٥٧.

(٦٨) المصدر نفسه، ص ٨٠. ولا بد هنا من الإشارة إلى أمرين:

- الأول هو التسليم بأن الفرق بين اللازم والعارض فرق في نفس الأمر، أي أنه لا يُرَدُّ إلى علمنا، بل له وجود في الأشياء ذاتها. أفلا يكون ابن تيمية بذلك واقعياً؟ ذلك ما يبدو للوهلة الأولى. لكن إذا علمنا أن المقصود بـ «في نفس الأمر» هو عادات الأشياء، يتبين أن ابن تيمية يعني بذلك أن من عادات الأشياء أنها تكون ملازمة لبعض الصفات وغير ملازمة لبعضها الآخر. والملازم لها يسمى لازماً، وغير اللازم يسمى عارضاً؛ وهو بذلك ليس واقعياً لأنه لم يميز، في اللازم، بين ما هو من ذاتها، وما هو لازم، رغم كونه ليس من ذاتها، لكونه ينفي نظرية الماهية للمغايرة للوجود، وهي النظرية المؤسسة لواقعية الكلّي، إثباتها.

- الثاني هو التسليم بالفرق بين اللازم والعارض المصحوب بعدم تقسيم الأول إلى ذاتي مقوم وذاتي غير مقوم هو الأساس الضروري للعلم الاسمي: ذلك أنه لو أزلنا حتى الفرق بين اللازم والعارض، فإننا نكون قد عدنا إلى السيلان الأبدي؛ إذ إن العارض، بخلاف اللازم، لا يخضع للانتظام مما ينفي كل إمكانية للتقنين: لكأننا نفي أن يكون للأشياء عادات بعد أن نفي أن يكون لها ضرورات. اللازم المنطقي، بما هو منطقي فقط، عند انطباقه على مجاري العادات، يصبح دالاً على المفهوم الحقيقي لمعنى الرياضيات التطبيقية.

١ - التحليلي أو الترجمة:

- أ - من اسم إلى اسم: وهو قياس مترجم ينقل من عبارة إلى عبارة صورياً.
ب - من مسمى إلى مسمى: وهو قياس مترجم ينقل من عبارة إلى عبارة مادياً.

٢ - التركيبي أو التأويل:

ج - من اسم إلى مسمى: قياس فرضي استنتاجي للتطبيق التقني.

د - من مسمى إلى اسم: قياس فرضي استنتاجي للصياغة النظرية.

بحيث يكون القياس أداة التسمية الأولى (مستوى الرموز)، ويكون التصديق أداة التصوّر الأولى (مستوى التصورات الذهنية)، بشرط ألا ننسى أن التسمية ليست بمعناها الطبيعي، بل بمعناها الذي يُشير إليه أفلاطون في محاوره الكراتيل، عندما يقابل بين اللغة الطبيعية واللغة التي يضعها المشرّع، أي العالم صاحب الاختصاص^(٦٩)، وأن التصوّر ليس بمعناه العقوي بل بالمعنى الذي يصبح فيه التصوّر حصيلة البحث العلمي الدائب، بفضل ما توفره العلوم والأدوات والأجهزة العلمية من وسائل للإدراك الحسي والعقلي^(٧٠).

وحتى يكون وصفنا لحل ابن تيمية وصفاً موضوعياً لا يُنسب إليه إلا ما فيه، أضفنا إلى تسمياتنا التوضيحية (التحليلي أو مجال تحصيل الحاصل، والتركيبي أو مجال الإضافة المضمونية للحاصل) التسميات الأصلية التي استعملها ابن تيمية عند تحليله للمثالين الثابتين في بحثه: أعني مثال الفقه والطب. والتسمية المطابقة للتحليل هي الترجمة، أعني تعويض عبارة بعبارة مكافئة لها، والتسمية المطابقة للتركيب هي الاجتهاد أو التأويل، أعني إدخال المعطيات الجديدة ضمن النظرية، إما نزولاً إليها منها، أو صعوداً إلى النظرية من المعطيات. وتلك هي الحالات الأربع التي أحصيناها والتي يقتضيها منطق المزاوجة بين الدال والمدلول العلميين: أ - دال/ دال؛ ب - مدلول/ مدلول؛ ج - دال/ مدلول؛ د - مدلول/ دال. ولكن أين المرجع في هذه المزاوجات؟ ثم ما هو مرجع هذه الدوال والمدلولات العلمية؟

ولنبداً بالتمييز أولاً بين ضريبي العمليات التي يتألف منها التحليل أو الترجمة، وضريبي

(٦٩) أفلاطون، كراتيل، 390 د، حيث ينسب إلى الفيلسوف أو الجدلي دور هداية المشرّع في وضع الأسماء، ولكن مع استثناء البعد الواقعي لمسمياتها وإلا أصبح ابن تيمية واقعياً.

(٧٠) وقد يشكك بعضهم في هذا الفهم. لكن الأمثلة التي يضرها ابن تيمية سواء كانت من الإنسانيات (الفقه) أو من الطبيعيات (الطب والفلك) تؤيد ذلك: فالفقه لا يستند إلى تصورات عُقل، حتى وإن لم تكن له تجهيزات لجعل الإدراك يكون موضوعياً. والطب والفلك، بالإضافة إلى ذلك، أساسهما الأول والأخير هو التجهيزات المحددة للرصد والملاحظة.

العمليات التي يتألف منها التركيب أو التأويل. فالنقلة من الأسماء إلى المسميات، أو من المسميات إلى الأسماء هي نقلة بين دال ومدلول، وليست نقلة بين المستوى الرمزي والمرجع: إنها عملية مشاكّلة قضيديّة بين سلسلة الدوال وسلسلة المدلولات، في المستوى الرمزي، بمناسبة ما حصل من عدم تلاؤم بينهما في الممارسة المرجعية، أي في الأعيان المرجعية التي هي أمثلة من تلك المدلولات. فسواء تعلق الأمر بالطب أو بالفقه، فإن الحركية بين الدوال والمدلولات علّتها عدم التلاؤم بين النظرية دالاً ومدلولاً وبين ما حدث في الممارسة المرجع، كالقضاء أو الإفتاء، أعني كل ما يطرأ من نوازل وحالات لا تتضمنها النظرية الفقهية أو لا تفسّرها، أو كالأعراض والعلل والأدوية، أعني كل ما يطرأ من حالات لا تتضمنها النظرية الطبية الحالية أو لا تفسّرها. وينتج من هذه العملية سحب النظرية على الأشياء وتنميط الأشياء لتصير نظرية. وإذا فالحركية بين الأسماء والمسميات أو الدوال والمدلولات، في مستوى النظرية، مصاحبة لحركية في العمق بين المراجع كما هي في الممارسة (الفقهية أو الطبية في هذه الأمثلة)، في جعلها مع النظرية. والنتيجة هي تحويل الممارسة المرجع إلى ممارسة نظرية، بعد أن صيغت في المستوى الرمزي دالاً ومدلولاً، لكي تصبح قابلة للمعالجة من الضرب الثاني: «وأما دخول الأعيان الموجودة في هذه الأسماء والألفاظ، فهذا قد يكون ظاهراً، وقد يكون خفياً يحتاج إلى اجتهاد. وهذا هو التأويل في لفظ الشارع الذي يتفاضل الفقهاء وغيرهم فيه. فإنهم قد اشتركوا في حفظ الألفاظ الشرعية بما فيها من الأسماء، أو حفظ كلام الفقهاء، أو النحاة، أو الأطباء وغيرهم، ثم يتفاضلون بأن يسبق أحدهم إلى أن يعرف أن هذا المعنى الموجود هو المراد، أو مراد هذا الاسم، كما يسبق الفقيه الفاضل إلى حادثة فيزّل عليها كلام الشارع أو كلام الفقهاء. وكذلك الطبيب يسبق إلى مرض لشخص معين فيزّل عليه كلام الأطباء. إذ الكتب والكلام المنقول عن الأنبياء والعلماء إنما هو مطلق بذكر الأشياء بصفاتها وعلاماتها، فلا بد أن يُعرف أن هذا المعين هو ذلك. وإذا كان خفياً، فقد يسميه بعض الناس تحقيق المناط»^(٧١).

وقد يوحي النص بأنه لا يتضمن إلا الضرب الأول من عمليات التركيب أو التأويل، أعني النقلة من اسم إلى مسمى، لما يتسم به المثال الفقهي من ثبات للأسماء وحصص للاجتهاد في سحبها على مسميات جديدة. لكن النص صريح في عدم حصر الأسماء في الأصول التي وضعها الشارع، بل أضاف إليه ما أضافه الفقهاء، ثم ضرب مثال الطب. فهل الطبيب يقتصر عمله على سحب الحاصل من الطب على الطارئ من الظواهرات التي هي موضوع بحثه؟ أم أن سحب النظرية على ما لا تنسحب عليه يتطلّب الضرب الثاني من عمليات التأويل، أعني الذهاب من المسميات إلى الأسماء بمعنى توسيع النظرية، لا بتعميم أسمائها، بل بإضافة أسماء جديدة إليها؟ وإلا كانت النظرية جامدة فأصبحت من جنس الفقه الوضعي المنزّل وليس من جنس الفقه الوضعي الإنساني! وحتى الفقه المنزّل فإنه قد

(٧١) ابن تيمية الحراني، المصدر نفسه، ص ٥٣.

احتاج إلى مصادر غير النص الثابت، في ما لا نص فيه. من هنا كان مصدر الإجماع. وإذا فالتأويل ضربان: إما تعميم للحاصل من النظرية على الطارئ من موضوعاتها إذا أمكن ذلك، أو - في حالة التعذر - إثراء النظرية بجديد يجعل ما طرأ من الأحداث في الموضوعات قابلاً للصياغة النظرية. وبذلك تنمو الأنساق النظرية وليس بالتعميم فقط. وهذا التأويل يعتمد على وسيلة القياس الهادف إلى تطبيق النظرية على جديد موضوعها أو إلى صياغة جديد الموضوع بالنظرية. وهذا العمل الرابط بين النظرية وموضوعها، إما بالتطبيق التقني للنظرية، أو بالصياغة النظرية للموضوع، هو الممارسة العلمية بما هي تجريب فعلي للأشياء ذهاباً إليها من الحاصل النظري، أو عودة منها إليه، وهو المصدر الحقيقي لكل معرفة علمية جديدة. ولا يكون للتحليل بضرته أدنى فاعلية، إذا لم يورث له هذا العمل المادة التي سيحللها - لذلك قال ابن تيمية: «فاعامة ما عند الفلاسفة، بل وسائر العقلاء من العلوم الكلية بأحوال الموجودات هو من العلم عبادة ذلك الموجود، وهو ما يسمونه بالهندسيات. وعامة ما عندهم من العلوم العقلية الطبيعية والعلوم الفلكية كعلم الهيئة، فهو من هذا القسم من التجربات إن كان علماء»^(٧٢).

فإذا تم ذلك (سحب النظرية الحاصلة على ما جدد في ممارسة الموضوع، أو إثراء النظرية بالجديد إذا تعذر سحبها) ودون ذلك، فأصبح حاصلها في النسق الرمزي، يأتي الدور الذي ننسبه إلى التحليل أو الترجمة بلغة ابن تيمية، تماماً كما يفعل الباحثون في الظواهر المرضية بالاستناد إلى الإحصائيات المستمدة من السجلات الطبية، وملفات المرضى من دون حاجة إلى ممارسة المرضى والظواهر المرضية، بل بالاكْتفاء بما هو مكتوب في السجلات والملفات^(٧٣). وهذا النوع الثاني من استعمال القياس هو الذي يكون إما صورياً خالصاً، أو مادياً، ويُعامل بوصفه صورياً خالصاً. ولنشرح ذلك. فالنقلة من اسم إلى اسم أو من دال إلى دال ممتعة، إذا لم نستند إلى قانون التبديلية: كل دال يمكن أن يكون بديلاً من كل دال، إذا كان مدلولهما واحداً. وبذلك نكون قد استمددنا الوسيط (الممكن من النقلة) من وحدة المدلول، إما بصورة موضوعية، أو في ذهن القائم بالنقلة من دال إلى دال. وهي آلية تفهّم،

(٧٢) المصدر نفسه، ص ٢٩٦.

(٧٣) دراسة انتشار المرض ومتغيراته بالانطلاق من الملفات والإحصائيات، أعني ما يسمى بعلم الإبيديميولوجي Epidémiologie، أو علم انتشار أحد الأمراض أو علم التوزع الوبائي للمرض من خلال الملفات.

- فالأول يتعامل مع «الأشياء» (أعني يمارس المرض في المثال) ولكن بخلفية هي النظرية، بحيث إن التعامل في الممارسة ليس مع الأشياء بما هي هي، بل بما هي في الممارسة التي هي مادة للنظرية.
- والثاني يتعامل مع «ملفات الأشياء» أو ما آلت إليه في الرامز إليها، أعني المعطيات الرياضية القابلة للتحليل الرياضي إحصائياً أو علائقياً: كأن نكشف علاقة بين نوع من الأغذية أو من نط العيش وضرب من ضروب الأمراض... إلخ. وهنا أيضاً ليست الممارسة غائبة، بل إن هذا البعد الرمزي لا يكون مفهوماً لعدم الدرجة الأولى، وهو، من باب أولى، ليس في متناول من لم يمر حتماً بالدرجة الأولى من الممارسة العلمية.

في الوقت نفسه، النقلة المنطقية النظرية السليمة، والنقلة المُعَايِلِيَّة بقصدٍ أو بغير قصد. أما النقلة من مسمى إلى مسمى، أو من مدلول إلى مدلول، فإنها ممتعة من دون وسيط يكون وحدة الاسم أو الدال، أو، على الأقل، التسليم بكونهما مدلولين (لمدلولي دال) واحيد. وهو ما يفيد بأن هذه النقلة تقتضي التعامل مع المسميات وكأنها أسماء حتى نطبّق عليها مبدأ التبدلية المشار إليها سابقاً: «المقول في جواب ما هو؟ المطلوب تعريفه بالحد هو جواب لقول سائل قال «ما كذا؟» كما يقول «ما الخمر» أو ما الإنسان؟ أو ما الثلج؟ فهذا الاسم المُستفهم عنه المذكور في السؤال، إما أن يكون السائل غير عالم بمسماه، وإما أن يكون عالماً بمسماه. فالأول كالسائل عن اسم في غير لغته، أو عن اسم غريب في لغته، أو عن اسم معروف في لغته، لكن مقصوده تحديد مسماه [...] وهذا هو الترجمة [...]». والثاني أن يكون غير متصور المعنى، كما انه غير عالم بدلالة اللفظ عليه. وهذا يحتاج إلى شيئين: إلى ترجمة اللفظ وإلى تصور المعنى، إلى حد الاسم و[حد] المسمى^(٧٤). وطبعاً فالحالة الموصوفة هنا هي حالة يكون فيها السائل دون المحيّب علماً، أي إن الثاني الذي سيترجم الاسم أو المسمى للأول يُعلم حصيلة عملية الترجمة ويعلمها لغيره. لكن الوضعية التي نهتم بها، ويتعلق بها البحث، رغم خصوصية المثال، هي ما يحصل للسائل، عندما يكون، هو نفسه، باحثاً عن الجواب الذي لا يملكه غيره. عندئذ يصبح سؤاله الأول، حول الدال؛ وسؤاله الثاني، حول المدلول. وقد نبحت عن الجواب إما في المستوى الرمزي فقط، فيكون العمل تحليلاً خالصاً، أو ترجمة خالصة تعوّض فيها عبارة، أخرى، وقد يُعتمد على التعيين، كما يقول ابن تيمية بالخروج من مستوى الرموز إلى الأمثلة المرجعية^(٧٥).

(٧٤) المصدر نفسه، ص ٤٨ و ٥٥.

(٧٥) المصدر نفسه، ص ٥٥: «وبالجمله فكل ما لا يعرفه الشخص من الأعيان والأفعال والصور إذا سمع اسمه، إما في كلام الشارع، أو كلام العلماء، أو كلام بعض الناس، فإنه إذا كان ذلك المعنى هو لم يتصوره، ولا له في لغته لفظ قط، فهنا لا يمكن تعريفه إياه بمجرد ترجمة اللفظ، بل الطريق في تعريفه إياه إما بالتعيين (أ) أو الوصف (ب)». وبين أن (أ) التعيين خارج عن اهتمامنا هنا، لأنه يعود بنا إلى المستوى السابق، أعني حين تكون الحركة من الاسم إلى المسمى بالرجوع إلى أحد أعيان مرجعه. «أو الوصف (ب)» وهذا هو الذي يعيننا، لأن الوصف سيكون مسمى جديد [إذ إن الحد اسم لمسمى عند ابن تيمية]: وإذا فهذا النوع الثاني ترجمة لمسمى بمسمى، وكلاهما يعتمد على الوصف، أي على الحد باللوازم التي اختيرت كعلامات مميزة للمحدود. ويجب هنا ألا نتفّر بالأمثلة المضروبة لتوضيح مفهوم الترجمة. فهذه الأمثلة تقيس ما يحدث في العلم عما يحدث في اللغة الطبيعية. لكن القياس يبقى دائماً على الفارق: ذلك أن الاسم هنا هو الحد والمسمى، هو المحدود والمحدود ليس التعيين، بل هو المعنى الذي يكون التعيين أحد تعيناته في الخارج، أو بصورة أدق أحد الموجودات التي يكون «المحدود» كمفهوم مجموعة العلامات أو اللوازم المميزة له من غيره، ومن ثم للممكنة من أن يكون هو أحد تأويلاتها الممكنة. لذلك مَرَّ ابن تيمية بين إجابة السائل عن المسمى إما بالتعيين وهو الجواب الذي يحدد المدلول بأحد تعيناته (إذ إن الجواب بالإشارة إلى الخمر غير ممكنة، فكل خمر يشار إليها هي خمر معينة وليست الخمر)، أو بالوصف وهو الجواب الذي يحدد المدلول بمدلول مرادف يفهمه السائل. والواقع ان الجواب بالتعيين من نفس الجنس، لأن الذي يفهم، من الإشارة إلى الخمر المعينة، مدلول الخمر كأنه قد استمد أوصاف الخمرية من هذا المثال، وهو معنى الاستدلال التمثيلي الذي يحثه ابن تيمية إدراكاً للعين وللصفات العامة المختارة للدلالة عليه=

وهكذا إذاً تكون الترجمة، أو التحليل بمعنى تحصيل الحاصل، نُقْلَةً من اسم إلى اسم أو من مسمى إلى مسمى، بتوسط المسمى في الحالة الأولى، وبتوسط الاسم في الحالة الثانية، شرط التوحيد بينهما. والأول تحليل صوري خالص، لأنه حساب أدلّة؛ والثاني مادي معتبر صورياً، لأنه حساب مدلولات غوّملت معاملة أدلّتها. ولما كان مثل هذا العمل مجرد أداة، فإنه يكون، في الحالة الأولى، ذا وظيفة منطقية خالصة تستهدف تنظيم الأدلّة بحسب ما بينها من علاقات. لكن هذه الوظيفة الصورية الخالصة أو حساب الأدلة مقيد جداً في علم الموجودات، لأننا نُعامل المدلولات معاملة أدلّتها، خصوصاً إذا كانت الأدلة غير عفوية، بل وُضعت وضِعاً من قِبَل المختصّين لتكون دالّة دلالةً دقيقةً ومحدّدة على مدلولاتها العلمية. إلّا أن نفي الواقعية يقتضي، دائماً، عدم الاطمئنان إلى حساب الأدلة، والرجوع إلى حساب المدلولات، من خلال علاقتها بالممارسة المرجع، وإلّا صارت جميع العلوم صوريةً خالصةً، فلا يبقى فرق، مثلاً، بين علم الطبيعة والرياضيات الخالصة. وطبعاً فهذا حُلْمٌ جميع الفلاسفة والعلماء، لكنه حلم فقط (أعني أن يكون علم الطبيعة رياضيات خالصة).

أما النقلة من مسمى إلى مسمى فإن وظيفتها العلمية المباشرة أهم. فهي تنظيم صوري لمادة معينة أو لممارسة، علمية معينة، من جنس الفيزياء الرياضية بشرط بقائها، مثل الحساب السابق، حساباً للمدلولات الخاضعة للمحاكمة التجريبية، وإلّا تحول العلم إلى رواية لا يضبطها ضابط، عدا ضابط الممكن و«القابلية للتصديق»، وهما أمران كانا العلة في نقد ابن تيمية للفلاسفة: عدم تمييزهم بين الحاصل والممكن، أو بين الممكن الخارجي والممكن الذهني، واكتفاؤهم «بالقابلية للتصديق» المستمدة من السلامة الصورية للاستدلال^(٧٦).

سابعاً: نظرية العلم الاسمية: مكوناتها الأساسية

وهكذا إذاً يمكن القول بأن الاستعاضة من الحدّ المعتبر عبارة للماهية بالحدّ المعتبر مجرد اسم، والاستعاضة من القياس المعتبر عبارة للبرهان بالقياس المعتبر مجرد تحليل للزوم، يضعاننا أمام نظرية جديدة للعلم، حاولنا وصفها. ويمكن الآن تلخيصها في النتائج التالية، وذلك قبيل تحديد الدور الذي أدّاه ابن خلدون في تناولها التاريخي، بعد أن صارت ظاهرة اجتماعية تاريخية قابلة لمثل هذا العلاج.

=وعلى ما يمثله في المجموعة المثيرة بتلك اللوازم التي اختيرت مضموناً للحد. وإذاً قانون التبذلة ينطبق هنا كذلك. وقد عرف النحاة والمتكلمون هذا القانون بالمساواة في الصادقية: كل تعريف يكون لمفهومه نفس الماصدق يقبل تعريفاً آخر له نفس الماصدق بديلاً منه. انظر: ابن خلدون، المقدمة، الباب ٦، الفصل ٢٣: «علم المنطق».

(٧٦) ابن تيمية الحراني، المصدر نفسه، ص ٣١٨.

فإذا جعلنا العلم مجرد مواضع للتسمية، ومجرد تحليل منطقي للاستدلال المساعد عليها، وذلك في الاتجاهين، إما من مستوى الروامز إلى الرموزات أو من مستوى الرموزات إلى الروامز ضمن ممارسة اجتماعية موضوعها العلاقات الاجتماعية (الفقه مثلاً)، أو العلاقات بين الظواهر الطبيعية (الطب مثلاً)، فإن الفعالية العلمية تصبح مؤلفة من ضربين من النشاط الفكري الجماعي: فعالية العلم المعالج للرموز لذاتها، بصرف النظر عن مسألة الانطباق مع رموزات بعينها؛ وفعالية العلم المعالج لشروط تحقيق المطابقة، إما بإجراء التعديلات اللازمة على الرموز، أو التعديلات اللازمة على المجال الرموز إليه بها. والعملية الأولى تُدخل الحركة على النسق النظري، والثانية تُدخلها على النسق التقني، والتلازم الساعي إلى الملاءمة بين النسقين هو العلم التجريبي أو الرياضيات المطبقة، في حين أن الأول هو العلم الصوري أو الرياضيات الخالصة.

ولكل من المستويين درجتان. فالمستوى الأول، أو مستوى التحليل وتحصيل الحاصل ضمن النسق الرمزي، يكون إما بين المواضع الرمزية الدالة بصرف النظر عن مضمونها، أو بين المواضع المدلولة بصرف النظر عن مرجعها، بحيث يقع التعامل معها وكأنها رموزات تامة المطابقة مع رومازها. أما المستوى الثاني، أو مستوى التركيب وإضافة مضمون جديد للحاصل من العلم، فيكون بالمرآحة بين النسق الرمزي، ونسق الممارسة التي يتعلق بها ذلك النسق الرمزي ذهاباً وإياباً، بهدف الملاءمة بين نسق الروامز ونسق الرموزات، للسيطرة على ما تحدته الممارسة من عدم تلاؤم بينهما، بحكم ما يطرأ من ظواهر شاذة بالإضافة إلى القواعد النظرية المتقدمة، مما يستوجب إما تغيير النظرية (الأسماء والمسميات بلغة ابن تيمية)، أو تغيير الممارسة بتحسين وسائل الإدراك المعتمدة، وتلطيف المعطيات التجريبية لتطبيقاً يجعل بنيتها الرياضية بارزة، فتقبل الصياغة التي تجعلها قابلة للحساب^(٧٧).

وإذا فالوجه التحليلي من العلم ينقسم إلى تحليل خالص يكفي فيه العالم بتطبيق مبدأ عدم التناقض بين الأسماء الموضوعية (أي الرموز العلمية)، وإلى تحليل مطبق يُعامل فيه العالم المسميات معاملة أسمائها، فيعتبرها مطابقة لحدودها، ويتصور أن ما يجري في أسمائها له ما يوازيه في مسمياتها، ومن ثم في الأعيان التي تمثل لتلك المسميات أو المدلولات. فعندما نعالج معادلة كيميائية، معالجةً صورية خالصة، نعامل مضمونها معاملة شكلها، فلا نعتبره إلاً مطابقاً لها، ومنتظر أن نجد في العملية التفاعلية الكيميائية ما يناظر ما وجدناه في العملية التحليلية لمعادلتها. لكن ذلك مشروط بما تقدم، أعني بكون تلك المعادلات قد وُضعت بالاستناد إلى الممارسة التجريبية للتفاعلات الكيميائية؛ وهي عندما تتخلص من الممارسة «لتحلّق بنجاحيها بعيداً عنها»، فإنما هي تفعل ذلك بشرط التجربة الممكنة، خصوصاً إذا أدى

(٧٧) المصدر نفسه، ص ٢٩٦.

هذا «التخلص» إلى ما يتجاوز ما تم التحقق منه سابقاً. ولعل مثل «هذا التخلص» هو من وسائل الاكتشاف الرئيسية في العلم، وهو يزداد فاعلية كلما تقدم بالعلم طول العهد، وتراكمت المطابقات فيه بين روافده ومرموزاته إلى أن يكاد هذا العلم أن يصبح من جنس الفيزياء الرياضية الخالصة، حيث تكفي معالجة المعادلات، لتوقع ما سيطرأ في ما هي معادلات له.

ويفيد ذلك أن فرعي التحليل يقتضيان، قبلهما، فرعي التركيب. والأول منهما يستهدف «التعليم أو التوسيم أو التسمية العلمية» لمكونات الظاهرة التي نريد معالجتها بالآلة التحليلية، نزولاً من نسق النظريات الحاصل إلى الظواهر التي ما تزال خارجة عنه لصياغتها به أو لتسميتها إن صح التعبير بلغة ابن تيمية؛ والثاني يستهدف الغاية نفسها ولكن بالصعود من نسق المعطيات الجديدة إلى النظرية لتطورها، حتى تتلاءم مع الشذوذ الذي لم يعد بالإمكان احتواؤه بالنظرية الحاصلة. الأول ينطلق من منظومة الأسماء إلى منظومة المسميات، بتأثير من منظومة المراجع في الممارسة، وهو إذاً عملية تعميم للنظرية بهدف استيعاب الظاهرة فيها: إنها، بلغة فقهية، عملية اجتهاد وتأويل لسحب الحكم على الوقائع الجديدة. والثاني ينطلق من منظومة المسميات إلى منظومة الأسماء، بتأثير من منظومة المراجع في الممارسة، وهو إذاً عملية تسمية جديدة، أو وضع جديد لنظريات غير متوافرة في الحاصل من النظرية المنطبقة، إلى تلك اللحظة، في تلك الممارسة.

ويبين أن كلتا العمليتين تقتضيان الربط بين سلسلتين من الظواهر كلتاها مضاعفة: سلسلة الرموز بدالها ومدلولها، وسلسلة «الممارسة - المرجع» بدالها ومدلولها (و«الممارسة - المرجع» لها دال ومدلول: لأننا نفترضها من جنس سلسلة الرموز، ونصورها غير معلومة بعد؛ ولكنها، عند علمنا إياها، تكون، قدر المستطاع، مطابقةً لسلسلة الدال والمدلول في المستوى الرمزي)^(٧٨). والغريب أن الممارسة - المرجع يمكن أن تكون هي بدورها معطى رمزياً، كما هو الشأن، مثلاً، في علاقة علم اللسان باللسان. ولكن، حتى في هذه الحالة، فإن الرمز الموضوع يُعامل معاملة أي ظاهرة طبيعية أخرى، هي موضوع لممارسة صارت موضوعاً لعلم. وإذا فالمعلوم الوحيد ليس هو الأشياء بل، ممارساتنا إياها، أو ما يتبدى منها خلال هذه الممارسات، وذلك هو معنى التجربة التي موضوعها عادات الأشياء، بلغة ابن

(٧٨) ولو لم يكن الأمر كذلك لأصبح علم الأشياء ظاهرة تحكيمية ياطلاق. وشتان بين نفي الواقعية، أعني التسليم بأن علمنا هو طبائع الأشياء، وبين القبول بأن للأشياء قوانين هي غاية علمنا، ولا شيء يثبت أن علمنا، في أي لحظة من لحظات تاريخه، قد بلغ تلك الغاية. التسليم الفرضي بأن للظواهر قوانين هي منها أمثلة (وهو معنى كونها دالاً لقوانينها كمدلولات) هو الشرط الضروري لمغامرة البحث العلمي: ما نضعه من أسماء ومسميات أي من دوال ومدلولات علمية نعتبره محاولات غايتها التي لا يمكن البلوغ إليها، أو التي يكون البلوغ إليها بعد مسار لا نهاية له، هي المطابقة مع هذه الدوال (ما يظهر من الطبيعة) والمدلولات (التوانين) المرجعية.

وإذا كانت معايير التحليل بمستوياته وقواعده هي قوانين المنطق الصوري أو التحليل الرياضي، فإن معايير التركيب بمستوياته هي قوانين المنطق المادي أو التطبيق الرياضي: إنها قواعد التجريب التي تستهدف إيجاد المشاكلة بين الظواهر الموضوع (للعلم) والظواهر الشكل أو الرموز (للعلم). ويُنَّ أن التحليل والتركيب، بهذا المعنى، يمكن أن يتعلقا بالبسائط والمركبات. إذ قد رأينا أن ابن تيمية يرى أن التصور يمكن أن يُعَدَّ تصديقا، وأن التصديق يمكن أن يُعَدَّ تصورا، وأن البسائط إذاً هي ما سُلِّم على أنه عنصر بسيط في النسق، وليس ما هو بسيط في ذاته. وهو ما يضاعف كل المستويات التي سبق فحللناها، إذ كل منها يمكن أن يكون من البسائط أو من المركبات^(٧٩).

إن هذا التصور الفقهي للعلم لا يمكن أن يكون موجوداً في الفلسفة الواقعية، وذلك لأن الحد ليس اسماً، ولا يتألف من مجرد لوازم، بل هو ماهية ويتألف من الذاتيات المقومة، فكيف يمكن عندئذ تصوره قابلاً للتغير؟ كما أن القياس ليس شكلاً ولا يتألف من مجرد إضافات رمزية، بل هو برهان ويتألف من الأعراض الذاتية المستندة إلى الذاتيات المقومة؛ فكيف يمكن عندئذ أن نتصور غيره بديلاً منه ممكناً؟ وحتى إذا سلّم الواقعي بالمواضع، فهي عنده مقصورة على الحكاية اللغوية للماهيات وللبراهين (تغير اللغات بحسب الأقوام)، ولا يمكن أن تتعلق بالماهيات والبراهين نفسها، وإلا صار العلم والعقل أمراً وضعياً. وهو ما لا يمكن أن يقبل به الواقعي^(٨٠).

(٧٩) وذلك بالصورة التالية:

١ - مستوى البسائط الخمسة، بما هي بسائط (وهو الموجود في الجدول).
٢ - مستوى البسائط الخمسة، بما هي قد صارت تصديقات عندما يضاف إليها الجديد، بحكم التركيب، أعني الأحكام التركيبية التي هي بالطبع بعدية، كأن نكتشف خاصية جديدة لنوع من الظواهر فتضاف إلى تعريفها.

٣ - مستوى المركبات بما هي مركبات (وهو الموجود في الجدول).
٤ - مستوى المركبات الخمسة، بما هي قد صارت تصورات بعد ما تم التبدل عليها فيقع التعامل معها كالتعامل مع البسائط وتوضُّع مبادئ.

ولكن عندئذ أليس (٢) هو (٤) ولكن قبل إثباته وبعده؟ أليس هو بالضبط بداية عملية الذهاب من الرموز إلى الرموزات (الفرض) وغايتها (القانون)؟ لذلك فإن هذه المضاعفة ليست في الحقيقة إلا المرواحة بين مستوى الروايز ومستوى الرموزات، بما هي مرحلتا النهج التجريبي الذي يستهدف المشاكلة بين نسق النظرية ونسق الظاهرة المنظر لها.

(٨٠) أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، تهافت التهافت، تحقيق الأب مورييس بويج، ط ٢ (بيروت: دار المشرق، ١٩٨٦)، ص ٥٣١ وما بعدها وخاصة ص ٥٤١ - ٥٤٢. وكذلك العقل ليس بجائر (أي يمكن أن يكون على غير ما هو عليه) فيمكن أن يُخلق على صفات مختلفة، كما توهم ابن حزم^١

وهكذا فإن الاسمية النظرية تتضمن الفصل الصارم بين المنطقي والوجودي، والتحديد الجديد لطبيعة الوصل بينهما، وصلاً ناقلاً من الأول إلى الثاني، ومن الثاني إلى الأول، بوصفه فعالية العلم الذي يستند إلى عملية تعديل لامتناهية للملاءمة بين المنطقي - بما هو ما لنا من خبرة عن مواضعنا الرمزية - والوجودي - بما هو ما لنا من خبرة عن سلوك الظواهر الطبيعية - من دون زعم المطابقة بين خبرتنا وطبائع الموجودات التي هي عينٌ ومُجوداتها، وليست ما لنا من خبرة عنها أو ما اخترناه مما بدا لنا منها علامات لتسميتها وتمييزها بعضها من بعض. وبذلك تنتهي الاسمية النظرية إلى النتائج الخمس التالية:

١ - علم المعلوم (الاسم) ومعلوم العلم (المسمى) كلاهما من وضع «جماعة العلماء»، ضمن ممارستهم ضرباً معيناً من الموجودات، وهي تعبير عن تجاربهم حول عوائد هذه الموجودات، وليست طبائع لها.

٢ - جميع العلوم المتعلقة بموجودات خارجية أي التي «ممارستها الموضوع» ليست العلم نفسه، بل ضرب معين من الموجودات الموضوع، خالية من الكلّي، وهي تستند إلى العموم المحدّد والمتغيّر دائماً، بحكم حركية الممارسة لضرب الموجودات التي هي موضوع لها.

٣ - كل كلي ليس وجودياً، بل هو فرضي ذهني، ويحتاج دائماً إلى إثبات انطباقه على الموجودات الخارجية. ولما كانت المعلومات لامتناهية، فإن الكلّي فيها ممتنع إلا فرضياً، أو في الغاية، أعني عند البلوغ إلى نهاية المسعى اللامتناهي للعلم، وهو ممتنع عن الإنسان، ولا يمكن التسليم به إلا للرب.

٤ - وإذا فالمواضع العلمية ليست إلا نسقاً أو منظومةً من الأسماء والأقيسة التي تتألف منها مدونة علمية معينة كنسق من المصطلحات لإفادة نسق من الممارسات التي هي مجال للتجريب وللتحديد المتدرج لعادات الموجودات التي يتعلق بها البحث. وهو إذاً نسق منفتح بانفتاح الممارسة الموضوع ومتبادل التقدم والتأخر معها: فقد يسبقها فرضياً فتلحق به تطبيقياً، وقد تسبقه تقنياً فيلحق بها نظرياً.

٥ - لذلك كانت الأنساق العلمية متعددة بالطبع: إذ هي وليدة صراع نظري ضمن جماعة العلماء المنتسبين إلى تلك الممارسة في اجتهاداتهم وتأويلاتهم لتحقيق التشاكل بين نسق الرموز ونسق الممارسة. وإذا فالعلم ظاهرة اجتماعية بالطبع (أما المعرفة فظاهرة نفسية عضوية) وفي إطارها تتحدد التصورات التي تصبح، بفضل النسيان، تصورات كلية تُظنُّ طبائع للأشياء عند الواقعيين، وهي مجرد تعامل معها عند الاسمين. والغريب أن الطبيعة المعيارية اللاواعية للعلم الواقعي تنقلب إلى جمود ميتافيزيقي يجعل المنظومة الفلسفية السائدة طبائع نهائية للوجود، في حين أن الطبيعة المعيارية الواعية للعلم الاسمي (فعل التسمية الإنساني) تنقلب إلى حركية فعلية للسيطرة على الطبيعة، بفضل السعي الدائب للمشكلة

بين الممارسة الرمزية والممارسة التي هي موضوع لها. فكيف يمكن فهم ذلك اجتماعياً؟^(٨١).

ثامناً: الآليات الاجتماعية المفسرة للعلم بمعناه الاسمي

إذا كان النشاط العلمي فعالية منتجة، بالوضع، للأنساق الرمزية ضمن ممارسة تقنية للتجارب التي للإنسان حول عادات الأشياء الاجتماعية أو الطبيعية (الفقه والطب مثلاً)، فإن حصيلة الفعلية والممارسة ستكون تاريخية بالضرورة، مثل شروطها التكوينية. وبذلك نتقل من دراسة المَلَكات النفسية والآليات الميتافسفية للمعرفة (نظرية النفس والعقول عند الفلاسفة) إلى دراسة الفعاليات الرمزية والآليات الاجتماعية للعلم من خلال الصناعات الموضوع (الممارسات الاجتماعية للمجتمع والطبيعة) والصناعات الشكل (التعليم المضاعف للممارسات نفسها ومحاولات التنظير لها). لكن هذه النقطة تبقى، مع ذلك، على البعد المنطقي من المعرفة، وإن بمعنى مخالف للمعنى الذي كان له في الفلسفة الواقعية؛ إذ يصبح المنطق علماً صورياً خالصاً، لا علاقة له بالوجود كموضوع له: «ولا يبقى إلا القياس الصوري، ومن التعريفات المساري في الصادقية على أجزاء المحمول لا يكون أعْم منها فيدخل غيرها، ولا أخص فيخرج بعضها»^(٨٢).

وقد ركز ابن تيمية على دراسة الآليات المنطقية سلباً (المنطق الواقعي) وإيجاباً (المنطق الاسمي)، فحدّد نظريةً جديدةً في العلم تركز على الفصل بين المنطق الصوري أو التحليل الرياضي لحساب الرموز، والمنطق المادي أو التطبيق الرياضي لصياغة التجارب بواسطة تلك الرموز، معالجاً خصوصاً هذا الوجه الثاني، ومحددأً بعديه الصاعد من الممارسة إلى صياغتها، والنازل من الصياغة إلى الممارسة، وجاعلاً من العلم ضرباً من «فقه القضاء»، حيث تكون النظرية في جلد متّصل مع الممارسة التي يتنظّر لها، كون ما يتوصل إليه ليس طبائع الأشياء، بل مواضع اسمية لقول ما لنا من تجربة عن عاداتها.

(٨١) وفعلأً، فإن العلم الواقعي ليس خاضعاً لسلوك الظاهرات التي يعلمها بل هو مشروع لها تشريعاً غير شاعر بنفسه. فإذا كانت الحدود صُوراً للماهيات التي هي معقول الصور الجوهرية، فإن ظنون بعض الفلاسفة الموضوعية في الحدود تصبح هي الماهيات وتقدّم على أنها طبائع للأشياء التي تقاس عليها علوم الآخرين والأشياء كذلك! لذلك كان العلم الواقعي أكسيولوجياً بالطبع، حتى في مجال النظر: إنه إنشائي وليس خبرياً. وهو ليس إنشائياً بمعنى كونه وضعاً لنسق القضايا والمباني (الحدود العلمية)، فهذا هو الإنشاء بالمفهوم الاسمي، بل هو إنشائي بمعنى الإنشاء المعياري الذي يجعل من علمه طبائع للأشياء، فيصبح العلم ثابتاً وليس خاضعاً للمراجعة الذاتية بحكم الملازمة بين المنشآت الموضوعية العلمية والتجارب عن عادات الأشياء. الإنشاء الواقعي يدّعي أن علمه هو الطبائع الواجبة للأشياء، فيتحوّل إلى تشريع وإرادة قوة عقديّة لا علمية، لأن هذه التصورات لا فاعلية تقنية لها، ما دامت مستمدة من تجريدات غير ذرية مصدرها الإدراك العقوي أو المغرل لغوياً لا غير: إنها من جنس المعتقدات الكوسموجونية، وليس من جنس الفرائع والأدوات العلمية.

(٨٢) ابن خلدون، المقدمة، الباب ٦، الفصل ٢٣: «علم المنطق»، ص ٩١٥.

أما البعد الثاني، أعني الآليات الاجتماعية لإنتاج العلم مادةً وشكلاً، فذلك ما ننسبه إلى ابن خلدون، ملاحظين قبل ذلك أن بديلاً من هذه الآليات أيضاً كان موجوداً في نظرية العمل الفلسفية الواقعية: أعني نظرية التعليم والتربية والصناعات، من حيث واجبيها لا من حيث دورها أو واقعها في إنتاج العلم^(٨٣)، ومن حيث وظيفتها العقديّة السياسيّة لا العلميّة التقنيّة، بما هي أدوات السيادة على الطبيعة كما سيفعل ابن خلدون^(٨٤)، ولا أخيراً من حيث آلياتها الاجتماعيّة وارتباط أشكالها بأشكال المرحلة التي بلغ إليها المجتمع^(٨٥).

ولما كان هذا العمل متممًا لعمل ابن تيمية بل ونتاجاً منه، إذ من دون النظرية الاسمية، ما كان لعلوم العمل أن تُصبح على ما أصبحت عليه عند ابن خلدون، فإن دراسته واجبة في هذا الفصل، ولكن بصورة سريعة، لأن ذلك يخرجنا عن مجال البحث الفلسفي، إلى مجال البحث العلمي في الإنسانيات. ويتألف هذا الوجه الفلسفي كذلك، تبعاً للدراسة التي خصصناها لابن تيمية في هذا الفصل، من مسألتين:

١ - مسألة الآليات الاجتماعيّة المنتجة مادة العلم أو مضمونه.

٢ - مسألة الآليات الاجتماعيّة المنتجة صورة العلم أو شكله.

وبيّن أن المسألة الأولى مُناظرة لمسألة طبيعة المعلوم من وجهة نظر الاسمية، والثانية مُناظرة لمسألة طبيعة العلم من وجهة النظر نفسها. فالمعلوم هو المضمون العلمي الذي تنتجه الممارسات الاجتماعيّة ذات الموضوع الاجتماعي (كالفقه، واللغة، والتجارة وأي صناعة موضوعها غير طبيعي)، أو ذات الموضوع الطبيعي (جميع الصناعات وأرقاها العلوم التي تمارس ظاهرة طبيعية ما، كالفلك والطب وعلوم الأرض والصناعات المعدنية لمعرفة خصائص المواد والكيمياء وأي صناعة موضوعها ليس إنسانياً)، وليس الأشياء ذاتها من حيث طبائعها

(٨٣) إذ إن الفلاسفة (أفلاطون، جمهورية أفلاطون، المقالتان VI وVII) وأرسطو (السياسة، المقالة ٧، «الدولة المثالية») يثبتون أن للتربية والصناعات دوراً في مدنية الإنسان. لكن هذه المدنية لا تتعلق إلاّ بالبعد الذاتي للشخص، أي إن الشخص يُرفع إلى المدنية بالتربية دون أن يعني ذلك أن ما يرى عليه هو بدوره وليد المؤسسة الاجتماعيّة، بل هو حقائق مطلقة يعلمها الفيلسوف ويعلمها للمتعلّم: أي إن العلوم، الحقائق العلميّة، ليست وضعية، بل هي - عندما تكون علماً بحق - طبائع الأشياء نفسها: العلمي والنظري، كلاهما مطبوع لا موضوع. (٨٤) ابن خلدون، المصدر نفسه، الباب ٦، الفصل ١١: «في أن عالم الحوادث الفعلية إنّما يتم بالفكر»، ص ٨٣٩ - ٨٤٠ خصوصاً: «استولت أفعال البشر على عالم الحوادث بما فيه، فكان كله في طاعته وتسخره وهذا معنى الاستخلاف المشار إليه في قوله تعالى: ﴿إني جاعل في الأرض خليفة﴾. [القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية ٣٠]. فهذا الفكر هو الخاصّة البشرية التي تميز بها البشر عن غيره من الحيوان. وعلى قدر حصول الأسباب والمسببات في الفكر مرتبة تكون إنسانيته».

(٨٥) المصدر نفسه، الباب ٦، الفصل ٣: «في أن العلوم إنّما تكثر حيث يكثر العمران وتعظم الحضارة»،

ص ٧٧٧ - ٧٧٩.

التي قد تكون لها خارج هذه الممارسات. والعلم هو الشكل الرمزي المنظم تنظيمياً نظرياً لما يأتيه من مضامين تمّ التوصل إليها في البعد السابق، أو لما يستنتجه فرضاً من المعالجة المنطقية للشكل الرمزي المنظم. وهذا العلم بمصدرية (تنظيم المضامين الواردة من الممارسات واستنتاجها الفرضي من المعالجة المنطقية للنسق الرمزي المنظم لما حصل من المضامين) مادة لصناعة اجتماعية من درجة ثانية هي صناعة التعليم والتربية.

وهكذا تتحدد المسألتان فتصبحان:

١ - آليات إنتاج المضمون العلمي المباشرة وغير المباشرة: أي مؤسسات البحث ومؤسسات الممارسات الاجتماعية ذات الموضوع الاجتماعي وذات الموضوع الطبيعي في وظائفها التي لها بالقصد الأول، وليس في وظيفتها التعليمية غير المقصودة^(٨٦).

٢ - آليات توزيع المضمون العلمي المباشرة وغير المباشرة: أي مؤسسات التعليم كجهاز مستقل، والتعليم الحاصل في إطار آليات إنتاج المضمون العلمي المباشرة وغير المباشرة، وذلك لأن استهلاك المضمون العلمي يقع خلال إنتاجه وخلال توزيعه، ولا يمثل عنصراً ممتازاً له مؤسسات تخصصه^(٨٧).

لذلك فإن مضمون البيّين الخامس والسادس من المقدمة يحتوي على بُعدي المسألتين: فالخامس، المتعلق بالحضارة المادية، أو بالعمل الإنتاجي، أو بالصناعات المعاشية، يتضمن بُعد إنتاج مضمون العلم، وبُعد التوزيع لتعليم ممارسيه؛ والباب السادس يتضمن بُعد توزيع مضمون العلم، وبُعد الإنتاج، إذ إن العلوم ممارسات اجتماعية لذاتها، ثم بما هي مادة تعليم. وهذا الازدواج حاصل فعلاً: لأن علماء أي علم ليسوا جميعاً مدرسين إياه، بل المدرسون منهم قلة، إلا إذا اعتبرنا مجرد نشر العلم تدريساً. وستتعلق ملاحظتنا السريعة حول وجهي المسألة هذين بمضمون هذين البيّين: الباب الخامس: «في المعاش ووجوهه من الكسب والصناعات»، وخصوصاً فصوله الأربعة الأخيرة. ثم الباب السادس: «في العلوم وأصنافها والتعليم وطرقه وسائر وجوهه»، وخصوصاً فصوله الأربعة الأولى.

(٨٦) مؤسسات البحث هي في الواقع مؤسسات وسيطة بين مؤسسات إنتاج المضمون العلمي خلال ممارسات ليس هدفها هذا الإنتاج، ومؤسسات توزيع المضمون العلمي. وهذه الوساطة أدت إلى انفصال جعل المؤسسات الإنتاجية، بعد أن أدركت وظيفة البحث العلمي في وظائفها الاقتصادية تتجهز بمعاهد بحثية تابعة لها، وجعل المؤسسات التوزيعية، بعد أن أدركت وظيفة الممارسة التقنية في وظائفها التعليمية، تتجهز بمخابر صناعية. فتم الربط بين المجالين: الجامعات لها مخابرها الصناعية؛ والمؤسسات الاقتصادية لها معاهد بحث.

(٨٧) استهلاك المضمون العلمي يقع إما خلال التكوين الخالص قبل الشروع في العمل أو خلال مباشرة العمل: وقد وقع الجمع بين الأمرين فلم يبق التكوين خارج العمل ولا العمل خارج التكوين، بل صار الإنسان يعمل منذ الصبا ويتعلم إلى الإحالة على المعاش، بل وإلى اللحد.

وقبل ذلك، فلنلاحظ أن الوجه المنطقي ببعديه الصوري والمادي العام والمطّبق على الإنسانية ينتسب إلى الفصل السادس، أعني الفصل المخصص للمرحلة الموجبة من الاسمية العملية عند ابن خلدون. وإذا فنحن مقتصرين هنا على إبراز طريقتين هذا المجال الجديد في المسألة العملية: مسألة إنتاج مضمون العلم النظري - وليس فقط العملي - وشكله وتوزيعهما في المجتمع بما هما موضوع تاريخي، وليس بما هما موضوع ميتافيزيقي يتعلق بآليات العقول المفسرة للمعرفة. وما كان ذلك ليطراً لو بقيت نظرية المعرفة والعلم واقعتين، وذلك لأن الآليات الميتافيزيقية (نظرية العقول) التي كان الفلاسفة يفسرون بها المعرفة والعلم كانت تمنع، بالبدل الوهمي من هذا الطارئ، من الطريقتين: فالوسيط الميتافيزيقي بين النفسي المنطقي واللغوي المنطقي، ثم بين المنطقي الوجودي والوجودي المادي، ثم بين الواسطتين (جدول العقل النظري) يُغني عن الوسيط الاجتماعي بين الأولين، وعن الوسيط الاجتماعي بين الثانيين (ولا وجود لوسيط اجتماعي بين الواسطتين، لأن الحلقة الواقعية الرابطة بينهما هي ما بنفيه يتم الانتقال من الواقعية إلى الاسمية)^(٨٨).

فيذا تمّ إدراك الوسيط بين «النفسي - المنطقي» و«اللغوي - المنطقي» (مؤسسة التعليم والتربية)، والوسيط بين «المنطقي - الوجودي» و«الوجودي - المادي» (مؤسسة الإنتاج والبحث) وكتاهما مؤسستان اجتماعيتان، انتهت كل إمكانية للميتافيزيقا الواقعية: مؤسسة التعليم والتربية، ومؤسسة الإنتاج أو التقنية والبحث، تلكما هما الوسيط في عملية المعرفة

(٨٨) والغريب أن الفلسفة الكانطية قد أبقت على هذه الوساطة الميتافيزيقية وإن كانت قد أنستها: فالذات المتعالية والآليات الذاتية في الفينومينولوجيا المتعالية كلها وسائط لتفسير المعرفة تفسيراً وهمياً في غياب التفسير الفعلي لها بآليات اجتماعية تاريخية. ولعل ذلك هو الأمر الذي أدركه الأفلاطونية المحدثة الجرمانية (هيجل ومن بعده، وماركس ومن بعده) إدراكاً اعتبره هابرماس وضع حدّ للتفلسف نفسه، كون مجال بحثها صار غريباً عنها في اللحظة نفسها التي ظنت أنها قد جعلته معلوماً علماً مطلقاً فيها (العلم المطلق والمادية الجدلية بوصفهما قد أخرجنا من الفلسفة مركزها فأنهاها من الداخل). ويمكن أن نقول إن محاولة أرنتست كاسرار، بخصوص المستوى الرمزي من المتعالية العلمية:

Ernest Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques* (Paris: Minuit, 1972), tome 3, 3ème partie, pp. 313-394.

ومحاولة ميشال فوكو بخصوص مستوييها الرمزي والممارسي، من أفضل المحاولات المبرزة لهذه النهاية المؤلمة للفلسفة الواقعية، بفضل طريقتين هذا المجال الجديد الذي تأخرت الفلسفة في إدراكه أو نكصت عنه بعودتها إلى البديل الوهمي منه في الذاتيات المتعالية. انظر:

Michel Foucault, *Les Mots et les choses: Une Archéologie des sciences humaines*, bibliothèque des sciences humaines (Paris: Gallimard, 1966), chap. 3, pp. 229-261.

ولست أدري ما الذي يمكن أن نحتاج إليه من آليات لتفسير المعرفة العلمية عدا الآليات العضوية النفسية، والآليات الرمزية الاجتماعية: فهل يقتضي التفلسف، ضرورةً، وضع أسس ميتافيزيقية لإخراج المعرفة العلمية من التاريخية تأسيساً للمتعالي فلا تكون إلا ديناً متخفياً؟

العلمية بمعناها الأسمي، أي بما هي وضع واختراع للمعلوم وللعلم في الوقت نفسه، ضمن الممارسات الاجتماعية المضمونة والشكلية التي وصفنا.

ولعل من أبرز العلامات على النظرة التاريخية للعلم أمرين اثنين طبعاً المقدمة ويحتاجان إلى التنويه:

١ - الأمر الأول هو وجود مسألة المعرفة والبعد الرمزي من الوجود الاجتماعي في أول أبواب المقدمة وفي آخرها. وهي، في الباب الأول (المقدمة السادسة والأخيرة منه)، تتعلق بما يمكن أن نطلق عليه اسم المعرفة الفطرية أو العفوية التي هي أحد شروط الوجود الاجتماعي، لذلك كانت ضمن الشروط المادية والمناخية الطبيعية^(٨٩). أما في الباب السادس، فهي مشروطة بجميع ما تحقق في الأبواب الخمسة الأولى، أعني العمران البشري على الجملة والعمران البدوي أو الشكل البدائي من العمران، ثم الوسيط الناقل إلى الشكل الحضري منه، أعني الدولة، ثم العمران الحضري، وأخيراً الحضارة المادية وكسب المعاش، وضمنها يتنزل مضمون الباب السادس^(٩٠).

(٨٩) الملاحظ أن الباب الأول من المقدمة يحمل العنوان الغامض التالي: «في العمران البشري على الجملة وفيه مقدمات». ومقدماته الست هي:

- ١ - في أن الاجتماع الإنساني ضروري.
- ٢ - في قسط العمران من الأرض.
- ٣ - في (...) وتأثير الهواء في ألوان البشر والكثير من أحوالهم.
- ٤ - في أثر الهواء في أخلاق البشر.
- ٥ - في اختلاف أحوال العمران في الحصب والجوع وما ينشأ عن ذلك من الآثار في أبدان البشر وأخلاقهم.

٦ - في أصناف المدركين للغيب من البشر بالفطرة أو بالرياضة، ويتقدمه الكلام في الوحي والرؤيا. وهي جميعاً تتعلق بالمحددات الأولية للعمران: الجغرافية الطبيعية والعضوية النفسية الناتجة منها، وثمرتها الأساسية ضرب المعرفة الذي سيؤدي دوراً كبيراً في تأسيس سلطان الدول على «القدرة الغيبية»: إذ حتى الرياضة هنا، فإنها رياضة روحية فردية لا تحتاج - خلافاً لمضمون الكتاب السادس - إلى شروط اجتماعية متقدمة عليها، بل هي متقدمة على الشروط الاجتماعية.

(٩٠) وقد فسر ابن خلدون ذلك في مقدمة المقدمة: «وقد قدمت العمران البدوي لأنه سابق على جميعها كما نبين لك بعد. وكذا تقديم الملك والبلدان والأمصار. وأما تقديم المعاش فلأن المعاش ضروري طبيعي وتعلم العلم كماله وحاجته. والطبيعي أقدم من الكمال. وجعلت الصنائع من الكسب لأنها منه يبعث الوجه. ومن حيث العمران كما نبين لك بعده (ص ٦٨). وطبعاً لم يدخل ابن خلدون العلوم ضمن الكسب كما أدخل الصنائع، لأن العلوم كانت ما زالت لم ترتبط الارتباط الكامل بالصنائع لكون هذه لم تصبح بعد مستندة إلى العلوم النظرية. ولكون العلوم النظرية لم تبلغ مستوى استعمال الأργανون المجهز للإدراك الحسي: لذلك كان مثل هذه العلاقة بديل زائف هو السيمياء والسحر الذي يزعم أصحابه تطبيق «نظريات» روحية رياضية على بنية المادة لتفسيرها بالتأثير في أرواحها! هذا مع الإشارة إلى أن ابن خلدون قد أدخل مضمون الباب السادس في إطار الصنائع، إذ إن تعليم العلم من الصنائع كما يحاول بيانه ابن خلدون، في الفصول الثلاثة الأولى من الكتاب السادس.

٢ - الأمر الثاني - وهو داعم للأول - هو عنوان الفصل الرابع من الباب السادس، وهو الفصل المحدد للعلوم التي سيعرضها ابن خلدون في هذا الباب: «في أصناف العلوم الواقعة في العمران لهذا العهد. ف «لهذا العهد» التي أبرزناها تفيد، بكل وضوح، بأن العلوم الواقعة في العمران متغيرة بحسب العهود. وهذا العنوان، لو أخذ حرفياً، لكان كاذباً؛ لأن ابن خلدون لم يورد فيه كل علوم الموسوعة الفلسفية التي نعلم أنه هو نفسه قد علّق على بعضها مثل العلوم المسماة بالعلوم العملية (السياسة، الأخلاق، الاقتصاد المنزلي) أو العلوم الإنتاجية (الخطابة، الجدل، الشعر). وهو ما يستوجب أخذ العنوان على محمل الإجمال: فيكون مفيداً «العلوم الغالبة على هذا العهد». كما ان كلمة «علوم» لا يعني بها ابن خلدون ما يعترف له بالعلمية، بدليل أنه، بعد العرض، يذهب إلى دحض ما لا يُسلم له بهذه العلمية كالميتافيزيقا^(٩١)، والكيمياء^(٩٢)، والسحر، وصناعة النجوم^(٩٣).

ولنأت الآن إلى بعدي التاريخية في المعرفة العلمية، أعني تاريخية المضمون، وتاريخية الشكل، كما حددهما ابن خلدون:

١ - مضمون العلوم (سواء كانت نقلية، وهي هنا تعني جميع العلوم المتعلقة بالمجتمع أو العلوم الإنسانية، في غياب العلوم العملية التي لم يذكرها ابن خلدون في المقدمة، كما أشرنا إلى ذلك، أو عقلية، وهي هنا جميع العلوم المتعلقة بالطبيعة أو العلوم النظرية في غياب النظريات الطبيعية الكلامية (دقيق الكلام) التي لم يذكرها ابن خلدون)، ويعتبرها ابن خلدون خاصة بالعمران الحضري لأنها من الكماليات وليست من الضروريات، ثم لأن العلوم تابعة لصناعة التعليم تنمو بنموها وتضمحل باضمحلها: «في أن العلوم إنما تكثر حيث يكثر العمران وتعظم الحضارة، والسبب في ذلك أن تعليم العلم، كما قدمناه، من جملة الصنائع. وقد كنا قدّمنا أن الصنائع إنما تكثر في الأمصار. وعلى نسبة عمراتها في الكثرة والقلة والحضارة والترف تكون نسبة الصنائع في الجودة والكثرة، لأنه أمر زائد على المعاش. فمتى فضلت أعمال أهل العمران عن معاشهم انصرفت إلى ما وراء المعاش من التصرف في خاصية الإنسان وهي العلوم والصنائع. ومن تشوّف بفطرته إلى العلم ممن نشأ في القرى والأمصار غير التمذنة، فلا يجد فيها التعليم الذي هو صناعي لفقدان الصنائع في أهل البدو كما قدمناه، ولا بد من الرحلة في طلبه إلى الأمصار المستبحرة، شأن الصنائع في أهل البدو»^(٩٤).

٢ - وشكل العلوم بضرئيتها مرتين بتطور صناعة التعليم التي هي تاريخية: «وذلك أن

(٩١) المصدر نفسه، الباب ٦، الفصل ٣٦: «في إبطال الفلسفة وفساد منتحلها»، ص ٩٩٢ - ١٠٠٢.

(٩٢) المصدر نفسه، الباب ٦، الفصل ٣٣: «في إنكار ثمره الكيمياء واستحالة وجودها وما ينشأ من

المفاسد عن اتحلها»، ص ١٠١٠ - ١٠٢٠.

(٩٣) المصدر نفسه، الباب ٦، الفصل ٣٢: «في إبطال صناعة النجوم وضمحل مداركها وفساد غايتها»،

ص ١٠٠٢ - ١٠٠٩.

(٩٤) المصدر نفسه، الباب ٦، الفصل ٣: «في أن العلوم إنما تكثر حيث يكثر العمران وتعظم الحضارة»،

ص ٧٧٧.

الحدق في العلم والتفتن فيه والاستبلاء عليه، إنما هو بحصول ملكة في الإحاطة بمبادئه وقواعده، والوقوف على مسائله، واستنباط فروعه من أصوله. وما لم تحصل هذه الملكة لم يكن الحدق في ذلك الفن المتناول حاصلًا. وهذه الملكة هي غير الفهم والوعي^(٩٥)، لأننا نجد فهم المسألة الواحدة من الفن الواحد ووعياها مشتركا بين من شدا في ذلك الفن وبين من هو مبتدي فيه، وبين العامي الذي لم يحصل علماً وبين العالم التحرير. والملكة إنما هي للعالم أو الشادي في الفنون دون من سواهما، فدل على أن هذه الملكة غير الفهم والوعي. والملكات كلها جسمانية، سواء كانت في البدن أو في الدماغ من الفكر وغيره كالحساب. والجسمانيات كلها محسوسة فتفتقر إلى التعليم. ولهذا كان السند في التعليم في كل علم أو صناعة يفتقر إلى مشاهير المعلمين فيها معتبراً عند كل أئمة وجيل^(٩٦). وقبل هذا الفصل، حاول ابن خلدون، في أول فصول الباب السادس، شرح تكوينية العلم في علاقتها بتكوينية التعليم جاعلاً من تاريخهما أمراً واحداً: «ثم إن فكره [الإنسان المتشوف إلى المعرفة] ونظره يتوجه إلى واحد من الحقائق وينظر ما يعرض له لذاته واحداً بعد آخر، ويتصمّن على ذلك حتى يصير إلحاق العوارض بتلك الحقيقة^(٩٧) ملكة له، فيكون حينئذ علمه بما يعرض لتلك الحقيقة علماً مخصوصاً. وتشوف نفوس أهل الجيل الناشء إلى تحصيل ذلك فيفزعون إلى أهل معرفته ويجيء التعليم من هذا»^(٩٨).

بل إن الفصل الثاني من هذا الباب السادس يحاول فيه ابن خلدون، بالاستناد إلى تاريخ المؤسسة التعليمية في الحضارة الإسلامية مغرباً ومشرقاً، البرهنة على تاريخية العلم الناتجة من تاريخية التعليم؛ بل إنه قد ذهب إلى حدّ ربط درجات الوعي والذكاء البشري بهذه التاريخية في محاولته لدحض ما شاع من زعمٍ حول غباء المغاربة أو البدو، بالمقارنة مع المشاركة أو الحضرة: «فأهل المشرق على الجملة أرسخ في صناعة تعليم العلم، بل وفي سائر الصنائع، حتى إنه ليظن كثير من رحالة أهل المغرب إلى المشرق في طلب العلم أن عقولهم على الجملة أكمل من عقول أهل المغرب، وأنهم أشد نباهة وأعظم كياساً بفطرتهم الأولى، وأن نفوسهم الناطقة أكمل بفطرتها من نفوس أهل المغرب. ويعتقدون التفاوت بيننا وبينهم في حقيقة الإنسانية^(٩٩)، ويتشيعون لذلك ويولعون به لما يرون من

(٩٥) وهذا هو الفرق الواضح بين المعرفة، بما هي أمر نفسي عضوي وبين العلم، بما هو ظاهرة اجتماعية رمزية (مشروطة طبعاً بالأولى) ولكنها غير مقصورة عليها. والأمر الذي يتعلق به التفسير للربط بين البعد النفسي المنطقي (التصور والتصديق) والبعد الرمزي المنطقي (الحد والقياس) هو الذي ينسب إلى هذه الوساطة الاجتماعية التاريخية، أعني مؤسسة التعليم.

(٩٦) المصدر نفسه، الباب ٦، الفصل ٢: «في أن تعليم العلم من جملة الصنائع»، ص ٧٧٠ - ٧٧١.

(٩٧) «الحقيقة» و«الحقائق» يقصد بها أنواع الموجودات الخارجية وهو ما يقابل الأعيان وليس الصدق في

الذهن.

(٩٨) المصدر نفسه، الباب ٦، الفصل ١: «في أن العلم والتعليم طبيعي في العمران البشري»، ص ٧٧٠.

وهذا النص يتعلق بنشأة العلم من المعرفة بما هي أساس عضوي نفسي وتحوله إلى «علم مؤسسة» من خلال علاقته بالتعليم. وطبعاً لو عتق ابن خلدون التحليل لكانت النشأة نفسها اجتماعية: إذ إن أدوات التحصيل والتعبير وعزل «الحقيقة» التي تتعلق بها العلم، كل ذلك من الظواهر الاجتماعية. لكن عرض ابن خلدون هو بحث في النقلة من النظري إلى المكتسب ومن الطبيعي إلى الاجتماعي التاريخي، إذ إن عنوان الفصل هو «في أن العلم والتعليم طبيعي في العمران البشري»، أي لا بد منه فيه، وليس بمعنى كونه ظاهرة طبيعية.

(٩٩) وهذا التفسير للتفاوت بين المشرق والمغرب (ومن جنسه التفاوت بين أهل البدو وأهل الحضرة كما

كسبهم في العلوم والصناعات. وليس كذلك. وليس بين قطر المشرق والمغرب تفاوت بهذا المقدار الذي هو تفاوت في الحقيقة الواحدة، اللهم إلا الأقاليم المتحرقة مثل الأول والسابع. فإن الأمزجة فيها متحرقة والنفوس على نسبتها كما مر^(١٠٠). وإنما الذي فضل به أهل المشرق أهل المغرب هو ما يحصل في النفس من آثار الحضارة من العقل المزيد كما تقدم في الصناعات. ونزيده الآن شرحاً وتحققاً: وذلك أن الحضرة لهم آداب في أحوالهم في المعاش، والمسكن والبناء، وأمور الدين والدنيا، وكذا سائر أعمالهم وعاداتهم ومعاملاتهم وجميع تصرفاتهم. فلهم في ذلك كله آداب يوقف عندها في جميع ما يتناولون ويتلبسون به من أخذ وترك حتى كأنها حدود لا تُعدي^(١٠١). وهي مع ذلك صنائع يتلقاها الآخر عن الأول منهم. ولا شك أن كل صناعة مرتبة يرجع منها إلى النفس أثر يُكسيها عقلاً جديداً تستعد به لقبول صناعة أخرى، ويتهيأ بها العقل بسرعة لإدراك المعارف^(١٠٢).

تاسعاً: تجاوز نموذجي الواقعية العملية

ها نحن إذا نلمس القصد بما أشرنا إليه من تغيير تام لأداتي علم السياسة (علم العمران) عند الفلاسفة، أعني: ١ - أداة المدني - النفسي، ٢ - أداة الاقتصاد المنزلي.

١ - أداة «المدني - النفسي»:

ذلك أن النفسي نفسه قد صار هو بدوره تاريخياً اجتماعياً وهو ما أطلقنا عليه اسم أرخنة النفسي (المقابلة بين النفسي في المجتمع البدوي والنفسي في المجتمع الحضري، من حيث الأخلاق، والملكات المعرفية، بل وحتى العضوي نفسه، لدور الغذاء المتغير بينهما: الكفاف في الأول والبطر في الثاني). فالنفس الذي أصبح تاريخياً هو بدوره لم يبق صالحاً ليكون نموذجاً طبيعياً، تقاس عليه المدينة (نموذج الملكات الثلاث)^(١٠٣).

= رأينا في الفصل نفسه) يستند إلى عدم إدراك تاريخية العلم والمعرفة ودرجة الرقي العقلي للأمم: لذلك تكررت عبارات الفطرة والنفس الناطقة، وهي مذكرة بنظرية العقول والتفسير الميتافيزيقي للعلم والمعرفة عند الفلاسفة. (١٠٠) إشارة إلى ما تقدم في الباب الأول حيث يعالج ابن خلدون تأثير العامل الجغرافي والمناخي في العامل العضوي النفسي: وهو عندئذ من جنس الاختلاف الراجع إلى الطابع وليس إلى التاريخ والاجتماع (طبعاً عند ابن خلدون وليس عندنا الآن).

(١٠١) وهذا النوع من الأنماط الثقافية والنماذج السلوكية هو الذي يتحول إلى شبه طبيعة يتفوق بها المنتسب إليها على غيره ممن لا ينسب إليها. ومثل هذا يعيشه كل من لا يفهم طبيعة الفرق بين المجتمعات النامية والمجتمعات المتقدمة. فالواحد منا يعجب من مردودية عمل الخيل له في أوروبا، رغم كونه قد درس معه وكان متفوقاً عليه، إذا قارنه بمردود عمله في بلاده بعد العودة. والسر هو هذا الذي أشار إليه ابن خلدون: هذه «الآداب التي هي كأنها حدود لا تعدي» التي تسميها مؤسسات وأنماطاً ثقافية ونماذج سلوكية تنبئ هنا وتحضر هناك! (١٠٢) المصدر نفسه، الباب ٦، الفصل ٢، وفي أن تعليم العلم من جملة الصنائع، ص ٧٧٥ - ٧٧٦. (١٠٣) ولعل من عجائب الأمور أن هذه النموذجية التي للنفس ظلت قائمة حتى عند أوغست كونت المزعوم واضعاً لأسس الاجتماع: إذ إن قياس الجماعة على الفرد والاجتماع على النفس من أهم أسس علمه للاجتماع والتاريخ.

ذلك أن المنزل نفسه قد صار هو بدوره تاريخياً اجتماعياً. فالاقتصاد الكفاف في العمران البدوي بضرئيه، الرعوي والزراعي، واقتصاد الرفاه في العمران الحضري بضرئيه الصناعي والخدماتي هما المحددان لضرئيه «الاجتماعي»، وليس نموذج المنزل هو المحدد بما هو طبيعي. إذا لم يبقَ المنزل طبيعياً: «اعلم أن اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلتهم من المعاش. فإن اجتماعهم إنما هو للتعاون على تحصيله وأ - الابتداء بما هو ضروري منه وبسيط، ب - قبل الحاجي:

أ - العمران البدوي: الضروري والبسيط

(١) فمنهم من يستعمل الفلح من القراصة والزراعة؛

(٢) ومنهم من يتنحل القيام على الحيوان من الغنم والبقر والمعر والنمل والدود لتاجها واستخراج فضلاتها.

وهؤلاء القائمون على الفلح (١) والحيوان (٢) تدعوهم الضرورة ولا بد إلى البدو، لأنه متسع لما لا يتسع له الحواضر من المزارع والقدن والمسارح للحيوان وغير ذلك. فكان اختصاص هؤلاء بالبدو أمراً ضرورياً لهم، وكان حينئذ اجتماعهم وتعاونهم في حاجتهم ومعاشهم وعمرانهم من القوت والكن والدفاة إنما هو بالمقدار الذي يحفظ الحياة، ويحصل بُلغة العيش من غير مزيد عليه، للعجز عما وراء ذلك.

ب - العمران الحضري: الكمالي والمعقد

ثم إذا اتسعت أحوال هؤلاء المتحلين للمعاش، وحصل لهم ما فوق الحاجة من الغنى والرفه، دعاهم ذلك إلى السكون والدفعة، وتعاونوا على الزائد على الضرورة، واستكثروا من الأقوات والملابس، والتأنق فيها، وتوسعة البيوت، واختطاط المدن والأمصار للحضر [...].

وهؤلاء هم الحضري ومعناه الحاضرون، أهل الأمصار والبلدان:

(١) ومن هؤلاء من يتنحل في معاشه الصنائع.

(٢) ومنهم من يتنحل التجارة.

وتكون مكاسبهم أئى وأرفه من أهل البدو، لأن أحوالهم زائدة على الضروري ومعاشهم على نسبة وُجدهم^(١٠٤).

جمعة المنزل محددة للأداة الجديدة لتحليل العمران بنموذج اقتصادي غير نموذج الاقتصاد المنزلي. وهذا النموذج محدد لأنماط العيش وما يتبعها من الصنائع المنتجة لمضمون العلوم ومن الصنائع المنتجة لشكلها. والأولى هي جميع الصنائع المنتجة، والثانية هي جميع الصنائع المُعلّمة. وهذه التكوينية تجعل أداة «المدني - النفسي» تفقد جدواها لأن النفس نفسها تأرخت فأصبحت تستمد ما هي عليه من الاجتماع، فلا يمكن عندئذ أن تبقى نموذجاً له،

(١٠٤) المصدر نفسه، الباب ٢، الفصل ١: «في أن أجيال البدو والحضر طبيعية»، ص ٢١٠ - ٢١١.

بل هي حصيلة لتطوره خلقياً ومعرفياً: جمعة المنزل وقصدنة النفس أو أرختهما هي التي ينتج منها جمعة العلم وأرخته، إذ يُربط مضمونه وشكله بالاقتصاد، وتُربط القدرات المعرفية للإنسان بالمؤسسات المتعلقة بالصناعات المضمون، وبالصناعة الشكل أو التعليم في المجتمع. وهكذا تم لنا تحديد الوساطتين اللتين اكتشفهما ابن تيمية فجعل صيرورتهما موضوعاً للعلم أمراً مكنأ:

الأولى: الوساطة بين «النفسي - المنطقي» (التصور والتصديق) و«الرمزي - المنطقي» (الحد والقياس): وهذه هي وظيفة مؤسسات البحث والتعليم والعلم كممارسة اجتماعية، ولا دخل لنظرية العقول في ذلك؛ بل هي نظرية لا معنى لها، لأنها لم توجد إلا لتعويض غياب هذا التفسير العلمي للفعالية العلمية.

الثانية: الوساطة بين «المادي - الوجودي» (الذات والوجود بالنسبة إلى الأشياء الخارجية اجتماعية كانت أو طبيعية) و«المنطقي - الوجودي» (الصورة الجوهرية والعلية): وهذه هي وظيفة مؤسسات الصناعات التي تحول الوجود الخارجي الختام إلى وجود عقلي رمزي قابل للمعالجة العلمية المذكورة في «الأولى».

تلك هي النتائج الأساسية للانقلاب الاسمي في نظرية العلم والوجود النظرية، وتلك هي علائقها بالانقلاب الاسمي في نظرية العمل والقيمة العملية. وبذلك وصلنا إلى همزة الوصل بين الاسمية النظرية عند ابن تيمية التي فرغنا منها والاسمية العملية عند ابن خلدون التي نخصص الفصل اللاحق والأخير لوجهها الموجب، بعد أن درسنا وجهها السالب في الفصل الرابع. وليس هذا الوصل مجرد رابط خارجي بين الاسمتين أو بين صاحبيهما، بل هو ناتج ضرورة من كون العلم النظري أصبح، بما هو فعالية منتجة لمعلوماتها ولعلمها له، عملاً حقيقياً وليس مجرد فعل ذهني يحدث في دماغ العالم: إذ إن العلم غير المعرفة، فالأول مؤسسة اجتماعية مضموناً وشكلاً، والثانية قدرة عضوية نفسية، هي المعطى الطبيعي للحيران الإنسان. وبما كانت هذه القدرة شرطاً في الاجتماع، فهي فطرية؛ وبما هي مشروطة بالاجتماع فهي مكتسبة. والمكتسب منها ليس أمراً يأتي بفضل العقول وآلياتها، بل هو صادر عن مؤسسات إنتاج مضمون العلم، أعني التجارب التي لنا عن عوائد الأشياء بفضل ممارستها، ومؤسسة إنتاج شكل العلم، أعني مؤسسة التعليم التي، بفضل توزيع العلم وتبليغه، تحتاج إلى تنظيمه وتنظيره ليصبح منظومة رمزية مشاكلة لرموزاتها.

لذلك فلا عجب إذا كانت الفصول الأربعة الأخيرة من الباب الخامس^(١٠٥) متعلقة

(١٠٥) وهذه الفصول هي: ٣٠: «في أن الخط والكتابة من عداد الصنائع الإنسانية»؛ ٣١: «في صناعة

الوراقة»؛ ٣٢: «في صناعة الفناء»، و٣٣: «في أن الصنائع تكسب صاحبها عقلاً وخصوماً الكتابة والحساب». =

بالصناعات المبدئة للتعليم مادياً وصورياً، والفصول الأربعة الأولى من الباب السادس^(١٠٥) متعلقة بعلم اجتماع المؤسسة التعليمية، وبصورة أدق بعلم اجتماع دورها في تكوين العلوم، بما هي منظومات رمزية، متحيزة في الرموز، وبما هي منظومات سلوكية وأنماط ونماذج حضارية متحيزة في نفوس أصحابها، مما يجعل المقابلة بين البداوة والحضارة مقابلةً بين المعرفة الفطرية الساذجة، والمعرفة العلمية المرتبة^(١٠٧).

إن العلم النظري نفسه أمر معمول، وهو، من هذه الناحية، أحد موضوعات نظرية العمل التي لا تقتصر على العمل، بما هو قسيم النظر، بل تشتمل عليهما معاً: أحدهما عمل نظري والثاني عمل عملي. وليس البعد العملي من النظر أمراً خارجياً يأتي من كونه ذا شروط اجتماعية هي شروط الناظر أو شروط المنظور، بل هو من جوهر النظر نفسه: كون النظريات، بما هي موضوعات، من جنس الموضوعات العملية، أعني أنها أمور وضعية اجتهادية، وليست حقائق أو طبائع للأشياء. إنها تكاد تكون قيماً فكرية للأشياء من جنس القيم العملية، في المفهوم الواقعي، شرط عدم إعطاء مفهوم القيمة معناه المعياري وحصره في معناه الإضافي إلى الإنسان، بما هو محدد لقيم الأشياء وضعياً، وليس محسناً أو مقبّحاً بالعقل^(١٠٨).

= ويبيّن أن الفصل ٣٢ هو الوحيد الذي يبدو عديم العلاقة بالوصل بين البابين ٥ و ٦ من أبواب المقدمة. ولكن عند قراءة الفصل يتبين أن الغرض منه هو نظرية الموسيقى بما هي التناسب بين الأصوات والترتيب الحاصل في الآلات والأشعار والإدراك الفني، وهذه جميعاً تمثل ذروة العقل الحسيلة غير الطبيعي، أعني الذي يمثل ذروة الترويض والترييض. إذ لا ننسى أن الموسيقى هي أهم أدوات الرياضيات وأهم مجالات تطبيقها. لذلك جاء في هذا الفصل عرض لنظرية النسب الرياضية في الموسيقى وغيرها وعلاقة ذلك بالحضارة. أما الفصول الثلاثة الباقية فأمرها بيّن: فالأول يتعلق بصناعة الأداة المادية للتدوين (الخط والكتابة) وهو شرط النظرية بإطلاق. والثاني يتعلق بصناعة «الطباعة والنشر بلغتنا الحديثة» والتوثيق عامة. والأخير يتعلق بالمفعول النفسي لتعاطي الكتابة والحساب خاصة، وجميع الصناعات عامة.

(١٠٦) وهذه الفصول هي: ١: «في أن العلم والتعليم طبيعي في العمران البشري»؛ ٢: «في أن التعليم للعلم من جملة الصناعات»؛ ٣: «في أن العلوم تكثر حين يكثر العمران وتعظم الحضارة»؛ ٤: «في أصناف العلوم الواقعة لهذا العهد». وهنا أيضاً الفصول الثلاثة الأولى لا تحتاج إلى تعليق. أما الفصل الرابع فهو يهمننا لعبارة «لهذا العهد» فيه التي تعني أن العلوم حسيلة تاريخية. ويهمننا كذلك بما يتضمنه من تصنيف للعلوم يقابل بين العقلي والنقلي مضموناً فقط، كون النقلي، من حيث شكله، عقلياً: أي أن مادة بحثه معطاة أو من وضع الشارع. لكن صياغتها العلمية ليست معطاة بل هي عقلية خالصة، ويكون دور العقل فيها كدوره في للمعطى الطبيعي الذي هو بدوره ليس من وضع العالم إلا شكلاً أي بما هو معلوم وليس بما هو هو.

(١٠٧) المصدر نفسه، الباب ٦، الفصل ٢: «في أن التعليم للعلم من جملة الصناعات»، ص ٧٥٥ - ٧٧٦: «ولا شك أن كل صناعة مرتبة يرجع منها إلى النفس أثر يكسبها عقلاً جديداً تستعد به لقبول صناعة أخرى ويهيأ بها العقل بسرعة لإدراك المعارف». وبقيّة النص تقابل بين الحضري والبدوي بهذا المعنى (ص ٧٧٦ - ٧٧٧).

(١٠٨) من هنا أهمية الموازنة بين ما حدث في النظر وما حدث في العمل وضرورة التوحيد بينهما في الفصل الأخير من هذه الرسالة.

الفصل السادس

فكُّ الترابُطِ بَيْنَ الْعِلْمِ الْعَمَلِيِّ وَالْوِاجِبَاتِ الذاتِيَّةِ لِلْأَشْيَاءِ (أَوِ الْكُلِّيِّ الْعَمَلِيِّ)

قال ابن خلدون^(١): «والوجود شاهد بذلك فإنه لا يقوم بأمر أمة أو جيل إلا من غلب عليهم. وقيل أن يكون الأمر الشرعي مخالفاً للأمر الوجودي». قلت: وهذا تقرير في غاية الحسن ونهاية البراعة والتحقيق. وقوله: «وقيل أن يكون الأمر الشرعي مخالفاً للأمر الوجودي» بل لا يكون البتة. وقاعدة أن كل أصل علمي يُتَّخَذُ إماماً في العمل فنشرطه أن يجري العمل به على مجاري العادات في مثله، وإلا فهو غير صحيح، شاهد لذلك^(٢).

آليات النقلة من الواقعية إلى الاسمية النظرية كانت يسيرة التحديد، لأن ابن تيمية ألف في دحض الأولى (ولم يؤلف لإثبات الثانية): الرد على المنطقيين. لكن آليات النقلة من الواقعية إلى الاسمية العملية ستكون عسيرة التحديد، لأن ابن خلدون ألف في إثبات الثانية (ولم يؤلف في دحض الأولى): المقدمة. لذلك فإن بداية هذا الفصل ستكون أعسر من نهايته بخلاف السابق، حيث كانت النهاية أعسر من البداية. فلقد كان علينا في الحالة الأولى - الاسمية النظرية عند ابن تيمية - أن نستنتج الوجه الموجب منها مما أتى استطراداً، ضمن معالجة الوجه السالب؛ وأصبح علينا الآن أن نستنتج - في حالة الاسمية العملية عند ابن خلدون - الوجه السالب منها مما أتى استطراداً ضمن المعالجة الموجبة. فالرد على

(١) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، العبر وديوان البتداء والخير في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر: مقدمة ابن خلدون، ج ٧، ط ٣ (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٦٧)، الباب ٣، الفصل ٢٦: «وفي اختلاف الأمة في حكم هذا المنصب وشروطه»، ص ٣٤٧.

(٢) أبو عبد الله محمد بن علي بن الأزرق، بدائع السلك في طبائع الملك، تحقيق محمد عبد الكريم تونس؛ ليبيا: الدار العربية للكتاب، [د.ت.]]، المقدمة ٢، الفاتحة ١٠، ص ٩٧.

المنطقيين دَحَضَ الواقعية النظرية، وفيه نجد أسس الاسمية؛ والمقدمة وَصَمَتْ أسس الاسمية، وفيها نجد دحض الواقعية العملية. لكان الأول بالدحض النسقي أغنى الثاني عنه، والثاني بالتأسيس النسقي أغنى الأول عنه، وهو ما يفسّر ما بحثنا عنه من استكمال لعمل الأول عند الثاني، وما سنبحث عنه الآن من استكمال لعمل الثاني عند الأول، خصوصاً وقد بيّنا أن الاسمية النظرية تؤدي حتماً إلى زوال البون الأنطولوجي بين العملي والنظري، ومن ثم إلى زوال البون الإستمولوجي بين علميهما.

لكن تحليلنا آليات النقلة الأولى بيّن أن الدحض ليس مجرد مناقشات تستند إلى نظرية موجبة خالية من النسقية، لكونها في شكل استطرادات؛ بل هي نسق تام، حاولنا تحليل بنيته ومضمونه في الفصل السابق. وسيبيّن تحليلنا آليات النقلة الثانية، في هذا الفصل، أن الإثبات الخلدوني للاسمية العملية يتضمن، فعلاً، دحضاً نسقياً للواقعية العملية، يربط المحاولة الخلدونية بالفلسفة العملية ربطاً مباشراً، من طبيعة الربط نفسه الذي اكتشفناه في حالة الاسمية النظرية عند ابن تيمية، رغم كونه في شكل استطرادات كذلك^(٣).

ومن دون الكشف عن هذه الآليات يصبح العمل الخلدوني متعذّر الفهم: إذ كيف يمكن للتساؤل الإستمولوجي حول علمية التاريخ - وهو من العلوم النقلية الخالصة، ولا وجود له في الموسوعة الفلسفية - أن ينتهي إلى حل إستمولوجي حول علم السياسة أو علم العمران، وهو من العلوم العقلية الخالصة ولا وجود له في الموسوعة الكلامية، حتى بعد تمازج

(٣) ما تتضمنه أعمال ابن تيمية من أسلوب الرد جعل الوجه الموجب من إصلاحه فاقداً للعرض النسقي. وما تتضمنه أعمال ابن خلدون من أسلوب العرض الموجب لإصلاحه جعل الدحض النسقي غائباً عنها. لكن كلا الوجهين اللذين يدوران خاليين من النسقية هما الأساس الحقيقي لعمل فيلسوفينا:
- فابن تيمية، الذي يظلب على عمله بُعد الدحض للفلسفة الواقعية، أشبهها النظرية، هدفه الأساسي هو إثبات الفلسفة الاسمية في النظر، لتأسيس العمل الذي أدت واقعية الكلي النظري إلى نفي شروطه. وإذا فالنسق هو تأسيس العمل الإنساني على الفلسفة الاسمية في النظر، وذلك بدحض الفلسفة الواقعية في النظر عند الجدليتين، الإشرافية الصوفية والرشدية الكلامية.

- وابن خلدون الذي يظلب على عمله بُعد الإثبات للفلسفة الاسمية، أشبهها العملية، هدفه الأساسي هو إثبات الفلسفة الاسمية في العمل، لتأسيس علم العمل النظري الذي أدت واقعية الكلي العملي إلى نفي شروطه. وإذا فالنسق هو تأسيس علم العمل الإنساني على الفلسفة الاسمية في العمل، وذلك بدحض الواقعية العملية والاستغناء عن دحض الواقعية النظرية التي تمت في عمل ابن تيمية.

- من هنا كان التكامل بين العملين: أحدهما بدأ بالدحض أساساً، فاضطّرنا إلى استخراج الوجه الموجب من فلسفته، بالاستناد إلى حججه ضد الواقعية المدحوضة. والثاني بدأ بالإثبات أساساً فاضطّرنا إلى استخراج الوجه السالب من فلسفته بالاستناد إلى حججه للاسمية. وتقد المؤرخين ليس هو الوجه السالب الحقيقي، بل هو إحدى نتائجه، الوجه السالب الفعلي هو نقد نظرية التاريخي والعمل عند الفلاسفة (السياسة المدنية) والمتصوفة (الثورات بلا عصبية، والفاطمي).

الثقافتين منذ عهد الفصل؟^(٤) ما الذي حدث فجعل تحديد شروط العلمية بالنسبة إلى أرغانون علوم النقل عامة، نظريتها وعمليتها (التاريخ)، يكون ثورة في أرغانون علوم العقل العملية (المنطق العملي أو نظرية التاريخ الفلسفية أو السياسة المدنية، وهذه جميعاً مترادفات)، وذلك استكمالاً للثورة في أرغانون علوم العقل النظرية (أعني المنطق النظري، أو نظرية الطبيعة الفلسفية، أو الميتافيزيقا، وهذه جميعاً مترادفات)؟ كيف تمت النقلة من المدني النفسي والاقتصادي المنزلي، أداتين لعلم السياسة المدنية، إلى قصدنة المدني وجمعنة الاقتصادي في مقدمة ابن خلدون؟ ولم يُعد ذلك شرطاً في علمية التاريخ؟ هل يمكن أن نفهم ذلك من دون دحض أتى استطراداً في المقدمة، قياساً على البناء الذي أتى استطراداً في الرد على المنطقيين، أعني من دون دحض للآليات المدنية النفسية، والاقتصادية المنزلية التي بنى عليها الفلاسفة واقعيتهم العملية، بناءً غاب فيه الوسيط بين النفسي والمدني وبين المنزلي والاقتصادي، فتعدّر التخلص من الواقعية الجاعلة من الشرائع طبائع؟^(٥).

يقتضي فهم هذه المضغلات أن نعالج مسألة الربط هذه، قبل العرض الإيجابي للحل الخلدوني الذي سينتهي إلى الصياغة الفلسفية العامة لمسألة الكلبي ببعديه العملي والنظري في جذرها الواحد، أعني منزلة الإنسان التي يحددها ابن خلدون تحديداً ذا مصطلح ديني: الخلافة السيدة على عالم الحوادث، بفعاليتها النظر والعمل المسخّرين للطبيعة والشريعة عوض المسخّرين لهما^(٦).

وبذلك فإن هذا الفصل سيتضمن مرحلتين كلتاهما مضاعفة:

(٤) المعلوم أن الكلام يهتم بالمسألة السياسية بعنوانين:

الأول هو مسألة نصب الإمام ما حكمها الشرعي والعقلي. وبحسب هذه المسألة يقع الخلاف الجوهري بين السنة والشيعة: نظرية المصالح العامة، ونظرية الركن الديني. وبين هذين الحلين نجد الحل الخارجي والاعتزالي. انظر: أبو يعرب محمد الحبيب المرزوقي، السلطان الزمني والسلطان الروحي (تونس: الدار العربية للكتاب، ١٩٩١). وفي هذا الاطار يدخل النقاش مع الفلاسفة.

الثاني هو مسألة الأحكام السلطانية، وهو من جنس القانون العام المتعلق بالمؤسسات أو القانون الدستوري المستمد من الشريعة المنزلة ومصادر الفقه الأخرى.

(٥) سر الواقعية العملية هو عينه سر الواقعية النظرية: أعني نظرية الطبائع الذاتية للأشياء موضوعاً للعلم النظري، والقيم الذاتية للأشياء موضوعاً للعلم العملي. وإذا كان الوسيط الميتافيزيقي - أعني المطابقة بين النظري والوجودي - هو الذي مكن الفلاسفة من الاستغناء عن الوساطة التاريخية بين أودية الجدول النظري، فإن الوسيط الميتافيزيقي - أعني المطابقة بين العملي والأكسيولوجي - هو الذي أغناهم عن الوساطة التاريخية بين أودية الجدول العملي. وتفقي الوساطتين الميتافيزيقيتين (نظرية الطبائع الذاتية موضوعاً للعلم) والوساطة الميتافيزيكية (نظرية القيم الذاتية موضوعاً للعمل) أرجع الحاجة إلى الوساطة التاريخية: وذلك ما أثبتته ابن تيمية بسلب الواقعية، وأثبتته ابن خلدون بإيجاب الأسمية.

(٦) ابن خلدون، المقدمة، الباب ٢، الفصل ٢٤: «الأمة إذا غلبت أسرع إليها الفناء»، الباب ٥، الفصل ١: «في حقيقة الرزق والكسب وشرحهما»، الباب ٦، الفصل ١١: «في أن عالم الحوادث الفعلية إنما يتم بالفكر».

أولاً: المرحلة المحددة لآليات النقلة من الواقعية إلى الاسمية العملية:

١ - جدول آليات العمل الواقعية ودحضها الخلدوني.

٢ - تحليل الوساطة الوهمية في آليات العمل الواقعية.

ثانياً: المرحلة المحددة للاسمية العملية وآلياتها:

١ - آليات العمل الاسمية أو غير الواقعية، أي جوهر التاريخية.

٢ - النتائج العملية والنظرية أو منزلة الانسان مما هو مشرّع لذاته.

أولاً: المرحلة المحددة لآليات النقلة من الواقعية إلى الاسمية العملية

١ - جدول آليات العمل الواقعية ودحضها الخلدوني

هنا أيضاً، حُسمت مسألة الوضع والطبع بالنسبة إلى العمل الالهي في مرحلة الفصل من الفلسفة العربية (المقدمة، والفصل الثالث)^(٧)، وتمّ دحض الطبع بالنسبة إلى العمل الانساني في الوجه السالب من الاسمية العملية (الفصل الرابع). فكيف سيقع إثبات الوضع بالنسبة إلى العمل شكلاً ومضموناً في الاسمية العملية العربية، فيكون موضوع العلم العملي، بشكله ومضمونه، من فعاليات الانسان، أعني من مخترعاته وموضوعاته المتراكمة في تاريخ العمل وعلمه، وليس إدراكاً لقيم ذاتية للأشياء متقدمة الوجود على العمل وعلمه؟ كيف سيتم فك الارتباط بين العلم العملي والأكسيولوجي فكاً يجعل موضوعه هو بدوره انسانياً

(٧) وذلك هو مدلول المواقف من مسألة التحسين والتقيح العقليين. وقد مر النفي والإثبات فيها بمرحتين:

- نفي التحسين والتقيح العقليين بالمعنى الأشعري ويقابله إثباتهما بالمعنى الاعتزالي. وتفيد المقابلة بين نسبة التشريع إلى الإرادة الالهية والتوقيف الذي ينتج منه أن العقل لا يستطيع أن يعلم الصفات القيمة للأشياء لأنها ليست ذاتية لها قبل ورود الشرع ونسبته إلى الصفات الذاتية للأشياء التي ينتج منها أن العقل يعلم ذلك لكونها ذاتية للأشياء.

- نفي التحسين والتقيح العقليين بالمعنى الصوفي ويقابله إثباتهما بالمعنى الذي نجده عند ابن تيمية. ويفيد نفي الفرق بين الأمر الديني والأمر الكوني أو بين المستوى القيمي والمستوى الوجودي من الوجود. فالمتصوفة يعتبرون المستوى القيمي مجرد رسوم لا معنى لها إلا عند من لم يبلغ ذروة الحقيقة حيث يعلم أن لا فرق بين الطاعة والعصيان في الوجود، والكل، من زاوية القضاء والقدر، سيات.

ويبرهن أن المرحتين بينهما صلة. فالنفي الصوفي، الذي يدر إطلاقاتاً للنفي الأشعري، هو في الواقع نفي له. ذلك أن النفي الأشعري ينفي ذاتية القيم قبل الشرع، ولا ينفي وجودها بعده. والنفي الصوفي ينفي وجودها بعده لاستغنائها بما قبله، أعني بالأحكام الكونية، بدلاً من الأحكام الشرعية. وإذا فهو إطلاق للإثبات الاعتزالي خلافاً لما يُظن. لذلك فإن الإثبات الذي يقابله ليس نفياً للنفي الأشعري، بل هو إطلاق له: أي إن القيم التي هي الأمر الديني - وهو غير الأمر الكوني - قابلة للعلم بالعقل بعد وجودها، إذ حتى العلم النظري، بما هو علم بعبادات الأشياء، هو من جنسه علم بعباداتها وليس بطبيعتها. والمعادات هي سُنن إلهية - وجودية كانت أو قيمية، كونية كانت أو دينية - لذلك وَجِبَ الحنْزُ من وحدة الاسم، واختلاف المسمى.

وليس فقط علم هذا المعمول؟ كيف سيثبت ابن خلدون أن الانسان هو المشرع الوحيد في تاريخه، وأن السياسي أو العمراني ليس إلا ما صنعه الانسان، بحكم آليات اجتماعية لوليتها الأساسي هو القوة، وصراع القوى في المجتمع، خلال التاريخ، ولا دخل للسماء ولا للمقيم الذاتية العقلية للأشياء في هذه التشريعات الإنسانية؟^(٨).

لقد حددنا طبيعة الحلقة الواصلة وصللاً غير مشروع بين موضوع العلم العملي والقيم الذاتية (المزعومة) للأشياء والجماعة من التاريخ ميتاتاريخ، ورأينا كيف أمكن ابن خلدون كشف هذا الوصل وبيان خطئه (الفصل الرابع). وعلينا الآن أن نحدد بدقة كيفية الفصل بين العلم العملي والقيم الذاتية (المزعومة) للأشياء، والنتائج الإستمولوجية للاسمية العملية في مجال علوم العمل وما بعدها التأسيسي، أعني في مجال ما سيطراً على نظرية العمل، بعد فك الارتباط هذا بين العمل والأخلاق (بمعناها الفلسفي الواقعي الجاعل منها علماً للقيم الذاتية للأشياء)، ليصبح مرتبطاً بالأخلاق بمعنى تاريخي هو الإنساني الذي أضافه الإنسان في تاريخه إلى الطبيعي.

فالفعالية العملية، أي السياسيات بما هي عمل مُوجد للسياسي بمعنى الوجود الاجتماعي مادة وشكلاً (إذ بلغة أرسطو الميتافيزيقية فإن الدولة - عند ابن خلدون، صورة المجتمع^(٩) - ولما كانت الصورة هي الجوهر، فإن الدولة هي جوهر المجتمع، ومن ثم فإن السياسي بهذا المعنى هو جوهر العمراني، لا بمعنى السياسة الباحثة حصراً في آليات الحكم والأنظمة الدستورية)، وما بعدها الجاعل منها موضوعاً له (أي التاريخ بما هو علم ما تنتجه الفعالية العملية من ظاهرات عمرانية) يتحدّدان بطبيعة ما يحصله العمل من قيم أو ظاهرات سياسية تنتظم بها الحياة الاجتماعية. فهل هي قيم ذاتية للأشياء أم هي موضوعات اجتهادية لتنظيم ما نعمله وشروط العمل في الحياة الاجتماعية، ولطبيعة العمل نفسه؟ هل الظاهرات العمرانية طبائع أم هي حصيلة لمجرد تشريع اجتهادي يتغير دائماً، بحسب آليات القوى وصراعاتها في المجتمع، وبحسب الخبرة الحاصلة حول عادات الظاهرات الاجتماعية كما تعينت في التاريخ الذي هو ما لنا عنها من تجربة، لكونها ما لها من ظهور في الزمن، لا غير؟

ومعنى ذلك أن الواقعية العملية التي تعتبر الكلي العملي قيمةً ذاتيةً للأشياء أو أمراً واجباً خلقياً يعلمه علم العمل، ستفصل ضرورة عن العمل الحاصل، لكونه بالطبع دون الواجب، فيتقابل كمال مثالي للواجب لا وقوع له، ونقصان مادي للواقع لا وجوب له. وما كان سيكون تاريخاً للعمل يصبح أخلاقاً، لذلك صار علم العمل التاريخي معدوماً

(٨) المصدر نفسه، الباب الأول من الكتاب الأول: «في العمران البشري على الجملة وفيه مقدمات»، ص

٧٢ - ٧٣، والباب ١٣، الفصل ٢٦: «في اختلاف الأمة في حكم هذا المنصب وشروطه»، ص ٣٤٠.

(٩) المصدر نفسه، الباب ٣، الفصل ٤٣: «في أن الظلم مؤذن بخراب العمران»، ص ٥٠٨: «واختل

باختلاله (البلاد أو القطر) حال الدولة والسلطان لما أنها (الدولة) صورة للعمران تفسد بنفاد مادتها ضرورة».

للاستعاضة منه بعلم للعمل خارج التاريخ، هو الأخلاق، أو علم السياسة المدنية بما هي: «تدبير المنزل أو المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة ليحمل الجمهور على منهاج يكون فيه حفظ النوع وبقاؤه»^(١١)، وليس هو كلاماً «بما تقتضيه طبيعة العمران في الوجود الانساني»^(١٢). وهذا الانفصال بين التاريخي والأكسيولوجي علته الاتصال بين العملي الواقعي والأكسيولوجي الواقعي في نظرية العمل الفلسفية. وهو اتصال يتعدى التخلص منه، من دون دحض لنظرية العمل الواقعية وإرجاع للأكسيولوجي الواقعي المتعالي على التاريخ إلى مجرد وهم، سعيًا إلى تحديد المطابقة بين الأكسيولوجي والتاريخي، بعودة الأول إلى الثاني، عودة تُبرز الطبيعة الوضعية للقيم الانسانية تشريعات، بل وعمراناً، كونها إيجاداً للعمراني نفسه، بما هو حصيلة تاريخية^(١٣).

فإذا تم لنا إدراك ذلك أصبح علينا أن نحلل الآليات التي أدت إلى المطابقة بين نظرية العمل في العلم العملي الفلسفي والأكسيولوجيا، أعني المطابقة التي هي عينُ الطلاق بين نظرية العمل الفلسفية والتاريخ: وذلك على مستوى بسائط نظرية العمل ومركباتها قياساً على بسائط نظرية النظر ومركباتها (الفصل الخامس). وهذا هو ما يبدو غائباً في العمل الخلدوني وحاضراً في عمل ابن تيمية، غياب الوجه الموجب في عمل ابن تيمية، وحضوره في العمل الخلدوني^(١٤). ولكن الغياب في الحالتين هو الحضور الاستطرادي للأمر الذي نظنه غائباً في عملهما، حضور إثبات الاسمية في دحض الواقعية النظرية عند ابن تيمية^(١٥)، وحضور دحض الواقعية في إثبات الاسمية العملية عند ابن خلدون^(١٥)، وهذا الحضور هو المطلوب

(١٠) المصدر نفسه، «الكتاب الأول: في طبيعة العمران في الخليقة»، ص ٦٢ - ٦٣.

(١١) المصدر نفسه، الباب ٣، الفصل ٣٤: «في مراتب الملك والسلطان وألقابها»، ص ٤١٨.

(١٢) ولا بد هنا من التحرز من كلمة طبيعة. فشتان بين القول بأن للعمران طبيعة كذا وبين القول بأن العمران طبيعي؛ إذ إن طبيعة العمراني أنه ليس طبيعياً، بل هو تاريخي. والتاريخي طبيعته أنه ليس طبيعياً كونه ما يطرأ على الطبيعة، ويتكون خلال الزمان بما يحدثه الإنسان من تغيير في الطبيعة للطبيعة المحيطة به وفي طبيعته ككائن عضوي له أشكال غريزية، وأشكال ملكات تصبح ذات مضمون لا يحدده إلا التاريخ: فمثلاً له قدرة الكلام، لكن كلامه يتكون تاريخياً؛ ولذلك فهو ثقافي يتغير من أمة إلى أخرى، وهكذا بالنسبة إلى كل ما هو إنساني.

(١٣) وسنين، إنصافاً لابن خلدون، الذي كثيراً ما يتهمه بعضهم بإغفال الجانب الخلفي (انظر مثلاً مقدمة محمد بن عبد الكريم ل: ابن الأزرقي، بدائع السلك في طبائع الملك، ص ٤٣: «أشياء كثيرة لم يأت بها ابن خلدون ولا سيما في ما يتعلق بالأخلاق»)، أو بالاعتصار على السياسي بحسب ما هو كائن، وإهمال ما يجب أن يكون، أن المقدمة لا تخلو من النظرية الخلقية، ومن تحديد السياسة المثالية، ولكن بمعنى مغاير لما كان معهوداً عند الفلاسفة؛ وذلك ما سنبحث فيه في المرحلة الأخيرة من هذا الفصل.

(١٤) تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية الحراني: الرد على المنطقين، تقديم سليمان الندوي (بيروت: دار المعرفة؛ بومباي: [د.ن.د.]، ١٣٦٨هـ)، ودرء تعارض العقل والنقل، تحقيق محمد رشاد سالم، مكتبة ابن تيمية، المؤلفات؛ ٣ (القاهرة: مطبعة دار الكتب، ١٩٧١).

(١٥) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون: المقدمة، وشفاء السائل لتهديب المسائل، تحقيق الأب اغناطيوس عبده خليفة اليسوعي (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، [د.ت.د.]).

الأول، في بداية هذا الفصل.

وهكذا يصبح المشكل الرئيسي، في هذه النقلة من الواقعية إلى الاسمية في العمل، هو مسألة الانفصال بين علم التاريخ وعلم السياسات الناتج من الارتباط بين نظرية العمل الفلسفية والأكسيولوجيا. ولا يمكن جعل التاريخ علماً للسياسات أو للعرمان البشري ما لم نفك الارتباط بين نظرية العمل والأكسيولوجيا الواقعية، وذلك في مستويي البسائط والمركبات؛ أعني في ما يوازي بسائط العلم ومركباته بما هو آلية نفسية طبيعية، في العمل (إذا ما تصورناه واقعياً) بما هو ذو آلية نفسية طبيعية.

١ - البسائط: الشوق، الغاية، الخير، القيمة الذاتية، ذات الشيء.

٢ - المركبات: الإرادة، الروية، الواجب، العلية الغائية، وجود الشيء.

وهذه المفهومات العشرة تمثل أهم المفهومات الفلسفية التي تلتقي فيها نظرية العمل ونظرية الأكسيولوجيا الخلقية، بتوسط علم النفس العملي الفلسفي البرزخ (كما وصفنا ذلك في المقدمة). ويتمثل عمل ابن خلدون الفلسفي القاطع لحلقة الوصل بين التاريخي والأكسيولوجي (بمعناه الفلسفي) في مناقشة هذه المفهومات، لفك الارتباط بين التاريخي والأكسيولوجي؛ وهو فك حاصله الحل الاسمي في مجال العمل بنتائجه في علمي السياسات (أي العرمان) والتاريخ، وخصوصاً في الوساطة الصاعدة من التاريخي إلى العرمان، والنازلة من العرمان إلى التاريخي، بوصفهما بعدي الموضوع التاريخي كما نحلله في هذا الفصل تحليلاً يحدد العلاقة بين علم التاريخ وعلم العرمان عند ابن خلدون بصورة تخلصها من الدور الذي يبدو مميّزاً لها^(١٦).

ولعل ما جعل هذه المسألة غير واضحة المعالم هو عدم الانتباه إلى أن هذا الانفصال نفسه قد حدث أيضاً في نظرية النظر بحكم الارتباط بين النظري والأكسيولوجي. فنظرية النظر التاريخي منعدمة في الفلسفة، لاستعاضة الفلاسفة، منها بنظرية النظر الأكسيولوجية تماماً كما حدث في نظرية العمل، غير أن بروز الطلاق بين تاريخ العمل والأكسيولوجيا العملية في العمل كان أكثر ظهوراً من الطلاق بين تاريخ النظر والأكسيولوجيا النظرية في النظر، لكنه لا يختلف عنه من حيث الطبيعة ولا من حيث النتائج. فكما انفصلت الفلسفة العملية عن العمل التاريخي، انفصلت الفلسفة النظرية عن العلم التاريخي، فكانت الواقعية العملية والواقعية النظرية، في كونهما لا تاريخيتين وأكسيولوجيتين، ما ستكون الاسمية العملية والاسمية النظرية في كونهما تاريخيتين ولا - أكسيولوجيتين، مع الإشارة إلى أن ذلك لن يجعل من الواقع في النظر أو في العمل واجباً، بل يبقى لوقوعه على صفات الحصول غير الضروري، وهو معنى التاريخية وطبيعتها غير الطبيعية. وإذا فنسبة الفلسفة النظرية إلى العلم

(١٦) حللنا ما يبدو من دور في العلاقة بين التاريخ والعرمان بما هما علمان، في الفصل الرابع.

التاريخي الذي تصنعه جماعة العلماء كنسبة الفلسفة العملية إلى العمل التاريخي الذي تصنعه جماعة العاملين أو الساسة (العصبية أو الغالب على المجتمع). ومن هنا سيستخرج ابن خلدون الآليات المنتجة للقيم في المجتمع، بما هي وضع تاريخي يفرضه القوي وليست طبائع ذاتية للأشياء^(١٧)، وبعدها تكون موضوعاً للعلم، فينالها في النظر ما نالها في العمل^(١٨).

وقد يعوقنا في تحليلنا المفهومات الأساسية التي تتألف منها نظرية العمل الواقعية غيابها شبه الكامل في المقدمة، إذا لم نربطها بنظائرها البديلة منها فيها، أداة لوظائفها في تفسير الظاهرة الأكسيولوجية لا بما هي منفصلة عن التاريخية، بل بما هي قد صارت تاريخية، وذلك في مستوى الترابط بين التكوينية الاجتماعية والتكوينية النفسية للقيم ولكل القوانين والقواعد والعادات والمؤسسات الاجتماعية. ويمثل تحليل هاتين التكوينيتين الوجه الذي ظُنَّ غائباً في المقدمة، ليكون في الوقت نفسه دحضاً للواقعية وتأسيساً للاسمية في النظرية العملية، أعني الوجه المتقدم في الواقعية والمتأخر في الاسمية: أي الوجه النفسي الخلقى، بالمقابل مع الوجه الاجتماعي التاريخي.

(١٧) ابن خلدون، المقدمة، الباب ٢، الفصل ٢٣: «في أن المغلوب مولع أبداً بالاعتداء بالغالب في شعاره وزيه ونحلته وسائر أحواله وعوائده»، ص ٢٥٨-٢٥٩.

(١٨) وإذا فالعمل يخضع لوضع مضاعف: أحدهما عملي هو وضع موضوعه، والثاني نظري هو وضع علمه. وكل منهما مضاعف كذلك:

- فالوضع النظري لعلم العمل - مثل أي علم نظري - يكون وضعاً لمضمون العلم الذي لا شيء يثبت أنه هو عين الموجود الذي يعلمه، بل هو يبقى دائماً مجرد نموذج فرضي عن الموضوع، وهو كذلك وضع لشكله كون المعلوم من المضمون الموضوع هو ما يُتقدَّ وأحدًا بين النموذج المفروض والظاهرة التي هو نموذج منها. والوضع الأول يوجد نظير الظاهرة المعلوم، من دون تحديد تام، والثاني يعتبر ما طابقت الظاهرة المعلوم من نظيرها المفروض علماً حقيقياً لها: وهذان الوضعان اللذان يتألف منهما العلم النظري لا يتغيران بتغير طبيعة الموضوع المعلوم، طبيعياً كان أو تاريخياً.

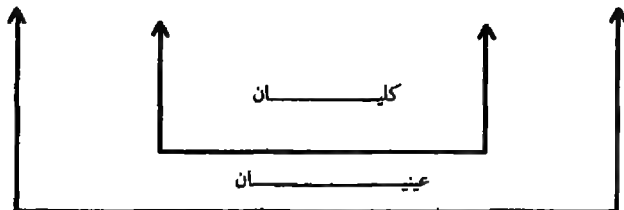
- والوضع العملي هو الذي، بعد حصوله، يكون الظاهرة الموجودة التي تتعلق بها الوضع النظري الذي سبق وصفه. وهذا الوضع العملي للظاهرة العملية، خلال عملها وليس خلال علمها، ليس من صنع العلماء، بل من صنع العاملين، أعني الفعاليات السياسية، وقد يكون العلماء منهم، ولكن لا بما هم علماء، بل بما هم عاملون. ويكون هذا أيضاً مضاعفاً وفي اتجاه مقابل للسابق. في الوضع النظري، الدرجتان هما وضع المعلوم ثم علمه. وفي الوضع العملي، وضع العلم ثم عمله. في الحالة الأولى تتصور الموضوع ونعمل العلم لا الموضوع. وفي الحالة الثانية تتصور العلم ونعمل الموضوع لا العلم. والعلة واضحة. ففي الحالة الأولى المعمول هو النسق الرمزي كهدف. وفي الحالة الثانية المعمول هو الأحداث التاريخية كهدف.

والعلة في الخلط الحاصل بين العمل، بما هو وضع للمعمولات قبل طريقتها لتطراً فتكون موضوعاً للعلم العملي، وعلم العمل، هي كونهما كلاهما يتضمنان درجتين الوضع. فيقع الخلط بين علم العمل الذي لا يختلف من حيث الآلية عن علم النظر والعمل نفسه. بل إن علم النظر نفسه بما هو متضمن هذين البعدين، فهو أحد أجناس العمل: من هنا كان تدخلاً في موضوعه بمعنى التدخل، بواسطة البناء الرمزي للنموذج التفسيري والبناء التقني لنظير الموضوع المعلوم.

فما هي الآلية الواقعية - أعني النفسية الطبيعية - التي تعلل المطابقة بين العملي والخلقي، بين نظرية العمل والأكسيولوجي الخلقية في الفلسفة القائلة بواقعية الكلّي العملي، وكيف سيتم فك الارتباط بين العملي والأكسيولوجي بمجرد نفي واقعية الكلّي العملي؟ لما كان ما أصاب نظرية العمل هو عينه ما أصاب نظرية العلم، فإن الآلية واحدة، وإن اختلف المضمون: نظري عقلي في الأولى وعملي ارادي في الثانية، هكذا: (ولنسمّ هذا الجدول جدول العقل العملي، قياساً على تسمية جدول العقل النظري في الفصل الخامس).

جدول العقل العملي

١ - سلسلة البسائط	الشوق	الغاية كحد عملي	الخير	القيمة	ذات الشيء
٢ - سلسلة المركبات	الإرادة	الروية كقياس عملي	الواجب	العلة الغائية	وجود الشيء
الخير	في ذات العامل	في العاقبة	الحلقة الرابطة	في المعقولة	في ذات المعمول



ويستوجب هذا الجدول ملاحظة أولية لكي تتضح الموازنة بين سلفه في العلوم النظرية وبينه. ذلك أن الحد والقياس في النظر معلومٌ حَيِّزُهُما: إنه القول. أما الغاية والروية فحَيِّزُهُما غير معلوم. فهل هو السلوك، سلوك العامل الذي تتعين فيه الغاية والروية أم هو، ضرورةً، محلّ قولّي، مثل محل الحد والقياس في النظر؟ هل يكون العمل، مثل النظر، لا غناء له عن الوساطة المنطقية؟^(١٩) وتيسيراً للعلاج نسمي مضمون هذا الجدول، قياساً على مضمون

(١٩) وذلك، بحسب أرسطو، الميزة الإنسانية الأساسية وهي جوهر الاجتماعية أو المدنية بالطبع. انظر: أرسطو، السياسة، 1253.2.1 أ 7 - 17: وخصوصاً هذه الفقرة:

سلفه، عقلاً عملياً، فتكون مفهوماته مكوّنة للعقل العملي، تكوين مفهومات السابق للعقل النظري. لذلك أطلقنا على حيز الغاية والروية اسم العاقلية في الذات العاقلة ونعني العاقلية العملية، وأطلقنا على حيز مناسبيهما في الذات المعمولة اسم المعقولة العملية. ويعني ذلك التسليم بالتعيّن القولي للحيز الأول، وبالتعيّن الجوهرى للحيز الثانى.

والمعلوم أن غاية تحليل هذا الجدول هي الجواب عن سؤالين بحلّهما تختلف الاسمية عن الواقعية في العمل، اختلافها عنها في النظر:

- الأول هو مسألة طبيعة المعمول: أهو أمر ذاتي طبيعي أم هو أمر وضعي تاريخي؟

- الثانى هو مسألة طبيعة العمل وآلياته: اذا لم يكن العمل أمراً طبيعياً وآليات ومنتوجاً، فما هي آلياته ومنتوجاته التاريخية؟ وكيف تكون مع ذلك، مثل الوجود الطبيعى، قابلة للعلم النظري الذي لا يختلف عن العلم النظري ذي الموضوع الطبيعى؟ وبصورة أدق: كيف ننفي عن موضوع العلم العملي الطابع الطبيعى، فنجعله حصيلة تاريخية للفعالية العملية الانسانية نفيًا لكونه طبيعة انسانية، ومع ذلك ثبت لعلمه الطابع الضرورى الذي لعلم الطبيعة؟ اليس في ذلك تناقض صريح؟ ولكن ألم نر بعد أن موضوع العلم النظري ذي الموضوع الطبيعى، هو بدوره، ليس طبيعياً، بل تاريخي لكونه، مثل منتوجات العمل، من صنع التاريخ الانساني، إذ إن المعلوم من الطبيعة، ليس الطبيعى، بل ما صار منها اجتماعياً تاريخياً، بحكم الوضع الانساني لنماذجه الرمزية والتقنية؟

فكيف يفسّر الواقعي التطابق بين وادى اليمين ووادى اليسار في هذا الجدول، اذا اعتبرنا الوادى الأوسط - الخير والواجب - محوراً للتناظر بينهما؟ وقبل ذلك، كيف طابق الوادى الأول الثانى يميناً، والأخير الذى قبله يساراً؟ فإذا لم نضع، تسليماً ميتاتاريخياً غير معلول، واقعية الوادى الأوسط، ولم نستند إلى آلية ميتاتاريخية هي آلية العقول المصوّرة للموجودات في مادتها وللمعمولات في العقل المنفعل، فكيف سيكون هذا التطابق؟ كيف سيصبح الشوق غاية؟ والارادة رويّة؟ والقيمة قائمة في ذات الشيء؟ والعلة الغائية حالة في وجود الشيء؟ وأي معنى للخير في ذاته وللواجب في ذاته وسيطرين بين الأولين والأخيرين من أودية هذا الجدول؟ فإذا كان الخير والواجب، بما هما حلقتان رابطتان، محققتين للتطابق

«La nature, en effet, selon nous, ne fait rien en vain; et l'homme seul de tous les animaux, possède la parole (...) le discours sert à exprimer l'utile et le nuisible; et, par suite aussi, le juste et l'injuste: C'est le caractère propre de l'homme par rapport aux autres animaux, d'être le seul à avoir le sentiment du bien et du mal, du juste et de l'injuste, et des autres notions morales, et c'est la communauté de ces sentiments qui engendre famille et cite».

في نظرية العلم العملي، فلم لا يكون الأمر كذلك في التاريخ، فيتحقق التطابق فعلاً بحيث يكون التاريخ الانساني مطابقاً لنظريته المعيارية التي أصبحت، بحكم واقعية الكلي العملي هذه علم أخلاق أو منطق قيم معيارياً؟

لقد أسلفنا أن البناء الموجب للاسمية العملية عند ابن خلدون جعل هذا الوجه السالب من فك الارتباط بين علم العمل والأكسيولوجي شبه غائب، كما جعل البناء السالب للاسمية النظرية عند ابن تيمية الوجه الموجب من فك الارتباط بين علم النظر والأنطولوجي شبه غائب. وكما استطعنا استخراج ما يبدو غائباً عند ابن تيمية، فلنحاول استخراج ما يبدو غائباً عند ابن خلدون، إذ إن الغياب في الحالتين، ليس غياباً إلا في بادئ الرأي، كونه حضوراً ذا زخم خطير مثل ثورة إستمولوجية وأكسيولوجية نقلتنا من ما بعد الطبيعة إلى الطبيعة، ومن ما بعد التاريخ إلى التاريخ، بفضل نقد المنطق الفلسفي وأساسه، ونقد التاريخ الفلسفي وأساسه. إن استحضار هذا الذي يبدو غائباً في عمل ابن خلدون هو ما سيؤدي إلى إبراز آليات العمل الاجتماعية الوسيطة في هذا الجدول، والمفسرة للمطابقات التي تفسرها الواقعية بالآلية الميتاتاريخية للعقول المصوّرة إيجاباً وتعليمياً عملياً. ذلك هو العنصر الثاني من المسألة الأولى.

٢ — تحليل الوساطة الوهمية في آليات العمل الواقعية

لم تغب إذاً هذه الآليات في المقدمة، كون البديل منها قد حضر بدلاً منها: وذلك في الآليات الاجتماعية المنتجة للقيم أولاً، والجاغلة منها، ثانياً، قيماً عامة تشمل مجموعة بشرية ذات وجود تاريخي معين، بالاستناد إلى مادة تشكيلية قابلة للتصوير، هي الحيوان الإنساني الذي له، بالطبع، السلوك القيمي شكلاً، وبالتاريخ، مضموناً، مثلما هو الشأن، مثلاً، بالنسبة إلى الكلام. فله بالطبع القدرة على الكلام، وليس له إلا بالتاريخ أن يكون كلامه عربياً أو يونانياً أو أي لغة بعينها^(٢٠). وهذه الآليات الثانية هي التي ولدت الواقعية

(٢٠) فكون الإنسان ناطقاً أمر كلي. وكون نطقه عربياً أو يونانياً، أو ما شئت من اللغات أمر وضعي تاريخي. والأمر نفسه يقال عن القيم. فكون الإنسان معيَّراً أمر كلي، وكون تعبيره كذا أو كذا أمر وضعي تاريخي. وعدم إدراك العلاقة بين الشكل الكلي للاتاريخي والمضمون التاريخي جعل الفلاسفة يتفقون يسر من الأخير إلى الأول فيصفونه بصفاته، ويرجمون التاريخي إلى الطبيعي؛ ومن ثم يصبح التاريخي غير معلوم، وهو الوحيد الموجود، والمعلوم الوحيد هو اللاتاريخي، وهو غير موجود. فإذا أدركنا ذلك صار الحديث عن الطبيعة الإنسانية مقبولاً بوصفها شكلاً بلا مضمون محدد. فالإنسان ناطق ومعبر بالطبع لا بالوضع، ولكن نطقه وتعبيره المحددين بالوضع لا بالطبع. والواقعية هي التي تتصور النطق والتعبير أيضاً بالطبع في حدوثهما التاريخي، وليس في كونهما قابلية للنطق والتعبير. الناطقية والمعيرية يمكن أن تحددا طبيعة الإنسان، إذا تصورناهما طينة تشكيلية قابلة للتصوير والتشكيل خلال التاريخ؛ أما إذا اعتبرناهما مضموناً، فإن ذلك هو الواقعية النظرية والعملية التي منعت وجود علم النظر التاريخي، وعلم العمل التاريخي، استبدالاً لهما بالمنطق المعياري والأخلاق المعيارية.

العملية جمهورياً وخاصياً. فالقيم التي تُعدُّ كليات واقعية آياتها المولدة لها عند الجمهور وعند الخاصة (أصحاب علم العمل الفلسفي في هذه الحالة) واحدة. إنها آلية ظنُّ المغلوب أن غلبة الغالب ليست علةٌ قيِّم سلوكه، بل، بالعكس، علةٌ غَلَبته هي قيِّم سلوكه. آلية قلب العلاقة بين العلة والمعلول، هي التي تجعل المغلوب يعتبر صفات الغالب قيماً ذاتية مطلقة إطلاقاتاً جعله يكون غالباً، فيحاول الاتصاف بها ليكون مثله: «في أن المغلوب موعٌ أبدأ بالاعتناء بالغالب في شعاره وزيه وتحلته وسائر أحواله. والسبب في ذلك أن النفس أبدأ تعتقد الكمال فيمن غلبها وانقادت إليه: إما تُنظِّره بالكمال^(٢١)، بما وُقِّر عندها من تعظيمه، أو لا تغالط به من أن انقيادها ليس لغلب طبيعي، إنما هو لكمال الغالب. فإذا غالطت بذلك واتَّصل لها حصل اعتقاداً، فانتحلت جميع مذاهب الغالب، وتشبهت به، وذلك هو الاعتناء. أو لما تراه، والله أعلم، من أن غلب الغالب لها ليس بعصبي ولا قوة بأس، وإنما بما انتحلت من العوائد والمذاهب، تُغالط أيضاً بذلك عن الغلب. وهذا راجع للأول^(٢٢)».

وقبل تحليل آليات التعميم الاجتماعية للقيم فلنومئء إلى آليات الإيجاد الاجتماعية للقيم، وهي التي أشار إليها النص بوصفها ما به يفسر ابن خلدون ظاهرة القيم عند كشفه المغالطات التي هي مصدر الموقف الواقعي: «أو لما تراه، والله أعلم، من أن غلب الغالب لها، ليس بعصبي ولا قوة بأس، وإنما بما انتحلت من العوائد والمذاهب تغالط بذلك عن الغلب. وهذا راجع للأول^(٢٣)، أعني الانتقال من تفسير الحدث التاريخي - غَلَبَ الغالب لها - بظاهرة اجتماعية غير واقعية، كونها تاريخية، أعني العصبية وقوة البأس، إلى تفسيره بأخلاق صاحب العصبية وقوة البأس، أعني العوائد والمذاهب التي تقلده فيها ظناً بأن هذه العوائد والمذاهب هي لذاتها، مصدر قوة وغلبة، بوصفها علامة على الكمال والوجوب. وإذا فالواقعية العملية كفسلفة، هي بدورها، ظاهرة اجتماعية تفسرها آلية تعميم القيم التي توجد الآلية الاجتماعية المنتجة للقيم. فما هي هذه الآلية الاجتماعية غير الواقعية، أعني التي لا تمثل كلياً عقلياً واقعيّاً غير ناتج من التاريخ؟ ذلك ما يحدده ابن خلدون مرتين في المقدمة رداً على

(٢١) نظره بالكمال، أي لاعتباره نظيراً للكمال، لناظرته به والتوحيد بينهما.

(٢٢) ويتضمن النص الأمثلة أو الحالات الأربع التي استمد منها ابن خلدون هذه الآلية، لتحليل تعميم

القيم في المجتمع.

١ - علاقة الأبناء بالآباء؛

٢ - علاقة الحامية أو الجيش بأهل بلادهم؛

٣ - العامة على دين الملك؛

٤ - علاقة المتعلم بالمعلم.

وهذه الأمثلة تعود جميعاً إلى مدلولها الواحد الذي هو علاقة الغالب بالمغلوب. لكن استعمال هذه الآلية للتفسير الاجتماعي يمجده صريحاً كذلك في حالة اللغات. ابن خلدون، للمقدمة، الباب ٢، الفصل ٢٢: «في لغات أهل الأمصار»، ص ٦٧٥ - ٦٧٧، والباب ٢، الفصل ٢٣: «ولع المغلوب بالاعتناء بالغالب»، ص ٢٥٨ - ٢٥٩.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٢٥٨ - ٢٥٩.

الفلاسفة وما هو جوهر المقدمة كلها، أعني عدم تعالي الكلبي العملي على التاريخية: «وتزيد الفلاسفة على هذا البرهان [برهان حاجة الاجتماع وال عمران إلى الوازع] حيث يحاولون إثبات النبوة بالدليل العقلي^(٢٤)، وأنها خاصة طبيعية للإنسان، فيقررون هذا البرهان إلى غايته، وأنه لا بد للبشر من الحكم الوازع. ثم يقولون بعد ذلك: وذلك الحكم يكون بشرع مفروض من عند الله يأتي به واحد من البشر، وإنه لا بد أن يكون متميزاً عنهم بما يُودع الله فيه من خواص هدايته ليقع التسليم له والقبول منه، حتى يتم الحكم فيهم وعليهم من غير إنكار ولا تزييف^(٢٥). وهذه القضية للحكماء غير برهانية كما تراه: إذ الوجود وحياة البشر قد تتم من دون ذلك بما يفرضه الحاكم لنفسه، أو بالعصية التي يقتدر بها على قهرهم وحملهم على جادته. فأهل الكتاب والمبوعون للأنبياء قليلون بالنسبة إلى الجيوس الذين ليس لهم كتاب، فإنهم أكثر أهل العالم. ومع ذلك فقد كانت لهم الدول والآثار فضلاً عن الحياة. وكذلك هي لهم لهذا العهد في الأقاليم المنحرفة في الشمال والجنوب، بخلاف حياة البشر فوضى دون وازع لهم البتة، فإنه يتمتع^(٢٦)».

آلية تعميم القيم النفسية

وهكذا إذاً تتضح الآلية المحققة للوساطة بين أودية هذا الجدول في بعدّيها المولد للواقعية والنافية لها: أي آلية الكلبي العملي الواقعي وآلية الكلبي العملي الاسمي.

(٢٤) إثبات النبوة بالعقل ماذا يعني فلسفياً؟ ونفيه ماذا يعني كلامياً؟ فابن خلدون، مثل كل الأشاعرة، يقول بأن النبوة غير ثابتة بالعقل، بل بالسمع: «وبهذا يتبين لك غلطهم في وجوب النبوات وأنه ليس بعقلي، وإنما مدركه الشرع كما هو مذهب السلف من الأمة» (المصدر نفسه، وفي العمران البشري على الجملة وفي مقدمات، ص ٧٣). إن الوسيط الذي يهيمنا هذا الإيجاب ونفيه هو هذه الجملة عن نظرية الإمامة بين السنة والشيعة: «ومذهبهم [الشيعة] جميعاً متفقين عليه أن الإمامة ليست من المصالح العامة التي تفرض إلى نظر الأمة، ويتعين القائم بها بتعيينهم [وذلك هو رأي السنة جميعاً]، بل هي ركن الدين وقاعدة الإسلام ولا يجوز لشيء إغفالها ولا تفريضه إلى الأمة، بل يجب عليه تعيين الإمام لهم، ويكون معصوماً من الكبائر والصغائر» (المصدر نفسه، الباب ٣، الفصل ٢٧: «في مذاهب الشيعة في حكم الإمامة»، ص ٣٤٨). فالإثبات يعني إذاً أن الشرع، وخصوصاً السياسي منه، أمر فوق التاريخ، لكونه ذاتياً للأشياء؛ والنفي يعني إذاً أن الشرع، وخصوصاً السياسي منه، أمر تاريخي، لكونه وضعياً للإنسان. لذلك تتقابل نظرية الإمامة بما هي ركن ديني، والإمامة بما هي من المصالح العامة. الأولى شرع مطلق، والثانية نسبية إلى نظر الأمة. الأولى تقول إذاً بكلّي واقعي ذاتي للأشياء مثل طبائعها، والثانية تنفي ذلك وترجمه إلى الحاصل في التاريخ، بحكم الحل والعقد.

(٢٥) إن هذا التمييز الطبيعي للنبي (وفلسفياً يعني لواضع الشرائع، نبيّاً كان أو فيلسوفاً)، هو الأساس الواقعي للكلبي العملي، لكونه هنا معدوداً من طبائع الأشياء في الشارع والمشروع. لكن ابن خلدون ينفي حتى على الأنبياء القدرة على تحقيق الرسائل من دون شروطها التاريخية، أعني العصبية: لذلك ما من رسول إلا وهو في منعة من قومه وإلا تعذر عليه النجاح. كما أن التاريخ الإسلامي كله - سواء في حياة النبي، أو بعدها - يفسر عنده بالآلية نفسها: آلية توازن القوى بين العصبيات، ولعل أفضل الأمثلة هو عودة الأمر إلى الأمويين بعد الخليفتين الأولين.

(٢٦) والمرة الثانية وردت في: المصدر نفسه، الباب ٣، الفصل ٢٦: «في اختلاف الأمة في حكم هذا المنصب وشروطه»، ص ٣٤٠، والباب الأول من الكتاب الأول: «في العمران البشري على الجملة وفي مقدمات»، ص ٧٢ - ٧٣.

- فالبعد الأول هو الذي أطلقنا عليه اسم آلية تعميم القيم، بحكم عملية نفسية وصفها ابن خلدون بكونها مغالطة ذاتية تُقنع النفس خلالها ذاتها بواقعية القيم، لكيلا تعترف بكونها مغلوبة: «إما نظره بالكمال بما وَرَّعدها من تعظيمه، أو لما تغالط به من أن اتقيادها ليس لغلب طبيعي، إنما هو لكمال الغالب. فإذا غالطت بذلك واتصل لها حصل اعتقاداً، فانتحلت جميع مذاهب الغالب وتشبهت به: وذلك هو الاقتداء»^(٢٧): إضفاء الموضوعية على القيم، وإطلاقها، واعتبارها كمالاً علته إذا إطلاق المغلوبة، مع نفي نسبة الغالبية إلى الغالب، بل جعلها أمراً متعالياً على الغالب والمغلوب، أعني كمال القيم والصفات التي غلب بها الغالب، والتي يمكن للمغلوب، إن اتصف بها، أن يصبح من الغالبين! وهذه الآلية تسمى، في التحليل النفسي، آلية التقمص أو المماهة، وهي التي يفسر ابن خلدون الوساطة بين الشخصي الذاتي واللاشخصي الموضوعي في القيم، من منظور واقعي يستند إلى هذه المغالطة. وعموم هذه الآلية الذي مثل له ابن خلدون بأربع علاقات من طبيعة واحدة هي طبيعة العلاقة بين الغالب والمغلوب، هو عينه عموم الموقف الواقعي المستند إلى قلب العلاقة بين العلة والمعلول: فتقلب صفات الغالب، من معلول للغالبية، علة لها: «أو لما تراه - والله أعلم - من أن غلب الغالب لها ليس بعصبيه ولا قوة بأس [أعني ليس بالآليات الحقيقية المنتجة للقيم]، وإنما بما انتحلته من العوائد والمذاهب تغالط أيضاً بذلك عن الغلب. وهذا راجع للأول»^(٢٨). آلية التقمص، بما هي تعليل للمغلوبة بنفي نسبتها إلى الغالب كمغالطة، يوازئها مصاحبة النفي الفعلي لذات المغلوب من خلال التخلي عن صفاته والاتصاف بصفات الغالب التي أصبحت، بذاتها، قيماً متعالية على الجميع، إذ قد أصبحت علة غلبة الغالب، وعلة تحوُّل المغلوب إلى نظير للغالب، ما دام قد اتصف بصفاته. وهذه المغالطة المولدة لواقعية القيم (ما انتحلته من عوائد ومذاهب)، تجعل القيم بذاتها - مع نفي عللها الفعلية - ذات قدرة وفاعلية تمكنها من قلب المغلوب غالباً، أو على الأقل مثيلاً له، بفضل الاقتداء في الخلق (النحل والعادات وأتماط السلوك).

ولعل المثال المقابل، الذي يضربه ابن خلدون أكثر وضوحاً في إبراز المغالطة النفسية التحليلية (إن صح التعبير)، هو عندما يرفض صاحب المغالطة التسليم للغالب بالغلبة حتى على مستوى الرمز: فإذا كان المقتدي المغلوب هنا يستسلم واقعاً، ويغالط ليحوِّل هذا الاستسلام إلى مضاهاة، بحكم الاقتداء أو التقمص، فإن المترفع الراضى الاقتداء يرفض الاستسلام للغالب الحالي، إيماناً بالقيمة الذاتية لما استسلم إليه قبلاً من قيم أو لما يعتقد أنه ذو قيم ذاتية. ويتألف هذا المثال المقابل من نمطين من السلوك: سلوك ذوي النسب والشهرة الفاقدين النفوذ الفعلي والظانين أن الحسب والشهرة، بعد فقدان حقيقتهما، يبقيان فاعلين؛ ثم سلوك المبرزين في اختصاصهم الظانين أن غيرهم بحاجة إليهم. وحتى يبدو الأمر بجلاء، فنورد

(٢٧) المصدر نفسه، الباب ٢، الفصل ٢٣: «ولع المغلوب بالاقتداء بالغالب»، ص ٢٥٨.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٢٥٩.

النص، وهو من فصل ذي عنوان يستحق التعليق^(٢٩): «ولهذا^(٣٠) نجد الكثير ممن يتخلق بالترف والشتم لا يحصل له غرض من الجاه، فيقتصرون في التكسب على أعمالهم، ويصيرون إلى الفقر والخصاصة.

- واعلم أن هذا الكبر والترفع من الأخلاق المذمومة، إما يحصل من توهم الكمال، وأن الناس يحتاجون إلى بضاعته من علم أو صناعة كالعالم المتبحر في علمه، أو الكاتب المجيد في كتابته، أو الشاعر البليغ في شعره. وكل محسن في صناعته يتوهم أن الناس محتاجون لما بيده، فيحدث له ترفع عليهم بذلك.

- وكذا يتوهم أهل الأنساب ممن كان في آبائهم ملك أو عالم مشهور أو كامل فيعبّرون^(٣١) بما رأوه أو سمعوه من حال آبائهم في المدينة، ويتوهمون أنهم استحققوا مثل ذلك بقرابتهم اليهم ووراثتهم عنهم، فهم متمسكون في الحاضر بالأمر المعلوم، إذ الكمال لا

(٢٩) وهذا العنوان هو: «إحراز السعادة والكسب بالخضوع والتعلق» إذ إنه قد يفيد التعليل النظري لما عرف عن ابن خلدون في سلوكه السياسي من أخلاق يكاد يكون هذا لها وصفاً أميناً. لكن هذا التفسير السريع للنظريات بسلوك صاحبها، فضلاً عن عمقه، ليس مطابقاً للحقيقة في هذه الحالة. ذلك أن ابن خلدون، في هذا الفصل، لا يعتبر عن «خضوعه وتعلقه»، وإن صح أنه يعتذر، فلعله عن «عدم خضوعه وتعلقه». وفعلاً، ففي هذا السياق، يعلم ابن خلدون أن عديدي الكفاءة يكونون دائماً أقدر على الخضوع والتعلق من أصحابها، ومن ثم فهو، مهما سعى إلى التعلق والخضوع، فإنه لن يكون ذا جاه يشفع له في سباقه معهم. ولذلك كانت حياته عديمة الاستقرار. فليترك هذا الباب، لأن ابن خلدون قد انتهى إلى التسليم بجزءه عن مغالبة المتعلقين، ففضل أن يكون ما هو، حتى وإن علم بحق أن هذا الخلق مؤدب إلى الشقاوة عوضاً من السعادة: «ولقد يقع في الدول اضطراب في المراتب (*) من أهل هذا الخلق ويرتفع فيها كثير من السفلة وينزل كثير من العلية بسبب ذلك (**).» وذلك أن الدول إذا بلغت نهايتها من التغلب والاستيلاء انفراد منها منبت الملك بملكهم وسلطانهم وبس من سواهم من ذلك (...). فتجد كثيراً من السوقة يسعى إلى التقرب من السلطان بجده ونصحها، ويتزلف إليه بوجوه خدمته، ويستعين على ذلك بعظيم من الخضوع والتعلق له ولحاشيته وأهل نسبه، حتى يرسخ قدمه معهم وينظمه السلطان في جملة، فيحصل له بذلك حظ عظيم من السعادة، وينتظم في عدد أهل الدولة. (الباب ٥، الفصل ٦: «في أن السعادة والكسب إنما يحصل غالباً لأهل الخضوع والتعلق وإن هذا الخلق من أسباب السعادة»، ص ٦٩٩ - ٧٠٠). إذ إن السفلة لا يمكن أن يغلبهم من هو من العلية كابن خلدون!

(*) في النص «اضراب» في المراتب، فضلنا اضطراب كما في طبعه تونس (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤)، ص ٤٧٣.

(**) الإصلاح الوارد في النص غير ضروري لأن «بسبب ذلك» تفيد أن «أهل هذا الخلق» أصبح، ولو كان من أجل هذا الخلق» لاستثنى ابن خلدون عن عبارة «بسبب ذلك».

(٣٠) إشارة إلى ما يوصل إليه التعلق من جاه أو من حظوة عند ذوي الجاه، وما ينتج من ذلك من أسباب السعادة.

(٣١) في النص «فيعبرون» وأصلح في الهامش «فيغترون»، وفي طبعه تونس المشار إليها محافظة على «يعبرون» مع إشارة إلى ما في الطبعة التي نتمدها (ص ٤٧٢)، وأعتقد أن «يعبرون» أفضل كونها تعني بالضبط ما يريد ابن خلدون إفادته: يعبرون من الاعتبار والدعوة إليه لأنهم يريدون أن يكون لهم ما كان لأبائهم تديلاً بهذا الحاصل على ذاك الحق: وإذا ف «يعبرون» تعني القياس الذي يستدلون إليه في ادعاء هذا الحق لهم «ويتوهمون أنهم استحققوا». ولكن ترجمة الشيخ فانسون مونتاي من دون تعليق (Vincent Monteil) *Discours sur l'histoire universelle (Al-Muqaddimā)* (Paris: Sindbad, 1968), vol. 2, p.

803 مالت إلى «فيغترون» «وإلهاها هي الأصح لطبيعة مخطوطها.

يورث. وكذلك أهل الحيلة والبصر والتجارب بالأمر، قد يتوهم بعضهم كمالاً في نفسه بذلك واحتياجاً إليهم^(٣٢).

وقد اعتبرنا هذا مثلاً مقابلاً للأول ودالاً على الآلية نفسها التي فسر بها ابن خلدون تعميم القيم لأنه من طبيعة واحدة استناداً إلى السلب لا إلى الإيجاب. فالأمر المنفي هنا، أعني الخضوع والتملق، يعود إلى رفض تقليد المغلوب للغالب، إذ إن من أهم علامات الخضوع والتملق، التقليد والافتداء الصادر عن مغالطة لا واعية، كما في الحالة الأولى، أو عن مغالطة مقصودة كما في الحالة الثانية. فالخاضع التملق قد يكون مدركاً بأن من يتملقه ويخضع إليه ليس كمالاً، وليس في صفاته لذاتها أدنى كمال، ولكنه عندئذ يكون مدركاً، كابن خلدون، أن عدم الخضوع وعدم التملق هو الذي يكون من جنس تقليد المغلوب للغالب آلياً؛ ذلك أن توهم الكمال في الذات، لقدرة شخصية أو لنسب موروث، قد استند إلى الظن أن القدرة الشخصية أو النسب الموروث قيمة ذاتية تكون علّة لما ينتظره من اعتراف ومنزلة يثور لعدم حصولهما، رغم وجود ما يظنّه سبباً لهما. لهذا قلنا إن هذه الحالة مثال صالح للتدليل على الآلية نفسها، فألية التقمص (في الحالة الأولى) وآلية الترفع (في الحالة الثانية) آليّة واحدة، هي آليّة المغالطة التي تجعل القيم أمراً واقعياً، يكون علّة للمنزلة الاجتماعية وللإتصاف بالغالبية عوض المغلوبة؛ في حين أن الأمر هو على نقيض ذلك، أعني أن صفات الغالب تُعدّ كمالاً، لأنه غالب، والصفات وحدها، من دون غلبة فعلية، مجرد أسماء خاوية «فهم متمسكون في الحاضر بالأمر المدموم». وهذا الأمر^(٣٣) المدموم هو الأسماء إذا خلت من

(٣٢) لم نعتبر هذا الصنف الثالث صنفاً على حدة كونه يعود إلى الصنف الأول، رغم تميزه، أعني إلى صنف من يتوهم الكمال في نفسه لا لنسب أو جاه قديم، بل لصفة هي له، ومصدرها علمه أو عقله أو حيلته أو فنه... الخ.

ابن خلدون، المصدر نفسه، الباب ٥، الفصل ٦: «حراز السعادة والكسب بالخضوع والتملق»، ص

٦٩٧ - ٦٩٨.

(٣٣) إن هذا الوصف «الأمر المدموم»، بما هو علامة على الواقعية العملية هنا، من جنس «شيعة المدموم»

عند المتزلة، ومن جنس واقعية الكلبي عامة، وهي سند الوجود للمتعالي للقيم وللماهيات عن الوجود والتاريخ. وإذا كانت شيعة المدموم شرطاً في فهم الحركة، أعني التختير المنسوب إلى شيء واحد يُعدّ الثابت في التختير (وكذلك معنى الصورة والقوة عند أرسطو)، فإن «الأمر المدموم» هنا كذلك شرط في فهم حركة الصيرورة التي تجعل أمراً ما يكون مدموماً ثم يصير موجوداً، وخصوصاً في حالة الجاه والثروة هنا. وكنا أشرنا سابقاً، عند الحديث عن الوجود والمدموم (المصدر نفسه، الباب ٣)، إلى أن المدموم مفهوم اقتصادي بالأساس. وكذلك الموجود، إذ إن ما وصفه ابن خلدون بالمدموم هنا هو ما ليس بالفعل ما يزعم له (النسب بلا سلطة مدموم، أي قيمة وهمية ليست بالفعل؛ العلم بلا جاه مدموم، أي قيمة وهمية ليست بالفعل). وكون هذه القيم بالفعل أو موجودة ليس لها من ذاتها بل من آليّة اجتماعية هي الآلية السياسية للسلطة السياسية كقوة بإطلاق أو كجاه بمعنى سلطة اقتصادية. وعندئذ يصبح النسب قيمة بالفعل أي له فاعلية النسب ذي العصبية القوية المؤثرة، لأن النسب في ذاته كقيمة وهم: «إذ النسب أمر وهمي لا حقيقة له. ونفمه إما هو في هذه الوصلة والاتحام. فإذا كان ظاهراً واضحاً حمل =

مسمياتها، كما يعرف ذلك ابن خلدون عند تحليله أخطاء المؤرخين الناتجة من القياس بالاستناد الى وحدة الاسم من دون اعتبار لتبديل الأحوال في المسميات. وقد ضرب مثالين أحدهما يتعلق بسلوك تعميم القيم، والثاني يتعلق بعلمه، بما هما كلاهما واقعيان.

- الأول: ظن المعلمين والقضاة أن التعليم والقضاء، كصناعة في عصرهم، من جنس التعليم والقضاء في صدر الدولة الإسلامية. فيتصور بعض المعلمين والقضاة أن مكائنتهم من جنس مكانة الحجاج بن يوسف، وأسد بن الفرات، ظناً منهم أن وحدة الاسم تعني وحدة المسمى.

- الثاني: ظن المؤرخين صحة ذلك، وعدم التفطن الى ما حصل من تغير في المسميات رغم ثبات الأسماء: «ومن هذا الباب [باب عدم التفطن للتغير] أيضاً ما يسلكه المؤرخون عند ذكر الدول [...] فما الفائدة للمصنف في هذا العهد في ذكر الأبناء، والنساء، ونقش الخاتم، واللقب، والقاضي، والوزير، والحاجب من دولة قديمة لا يُعرف فيها أصولهم ولا أنسابهم ولا مقاماتهم؟ إنما حملهم على ذلك التقليد والغفلة عن مقاصد المؤلفين^(٣٤)، والذهول

= النفوس على طبيعتها من النصر كما قلناه» (المصدر نفسه، الباب ٢، الفصل ٨: «في أن العصية إما تكون من الالتحام بالنسب»، ص ٢٢٦). ويصبح العلم قيمة بالفعل أي له فاعلية الجاه المنتسب إلى العصية المؤثرة، لأن العلم في ذاته كقيمة وهم: «والمعلم مستضعف مسكين منقطع الجذم. فيتشوف الكثير من المستضعفين أهل الحرف والصنائع المعاشية إلى نيل الرتب التي ليسوا لها بأهل، ويعتونها من المكائنت لهم فتذهب بهم وساوس المطامع، وربما انقطع جبلها من أيديهم فسقطوا في مهواة الهلكة والتلف، ولا يعلمون استحالتها في حقهم، وأنهم أهل جرف وصنائع للمعاش، وأن التعليم، صدر الإسلام والدولتين، لم يكن كذلك، ولم يكن العلم بالجملة صناعة» (المصدر نفسه، المقدمة في فضل علم التاريخ، ص ٤٨): وما ذكر الامكان والانتقال من وضع حالي إلى وضع مُتَشَوِّفٍ إليه إلا علامة على صحة تأويل المعلوم هنا في الكلبي العملي، قياساً على المعلوم في الكلبي النظري عند المعتزلة. الكلبي العملي الواقعي، هو إذاً من جنس الشيء المعلوم، كلاهما دليل على الواقعية التي ينفياها ابن خلدون هنا.

(٣٤) وهذه المقاصد هي: «والمؤرخون لذلك العهد كانوا يضعون تواريخهم لأهل الدولة، وأبناءؤها متشوفون إلى بيتهم أسلافهم ومعرفة أحوالهم ليقفوا آثارهم وينسجوا على متوالهم حتى في اصطناع الرجال من خلف دولتهم وتقليد الخطط والراتب لأبناء صنائعهم وذويهم. والقضاة أيضاً كانوا من أهل عصبية الدولة وفي عداد الوزراء كما ذكرنا لك فيحاجون إلى ذكر ذلك كله» (المصدر نفسه، المقدمة في فضل علم التاريخ، ص ٥١). فماذا يعني هذا الكلام؟ التاريخ هنا ذو وظيفتين: الأولى: هي الاعتبار السياسي في تربية أبناء أهل العصبية. والثانية: هي شبه خارطة لتوازن القوى داخل العصبية لمساعدة الملك على تصريف شؤون الدولة في اصطناع الرجال. وإذا فهذا التاريخ ليس من جنس العلم الذي يحاول ابن خلدون تأسيسه، بل هو أداة سياسية، إنه يُنسب إلى ممارسة السياسة والحكم وليس إلى علمهما. ولذلك فالمؤرخ الآن - في زمن ابن خلدون غني عن فعل المؤرخ عندئذ في زمن أصحاب الدولة - كونه لا يستهدف العمل، بل العلم، أو بصورة أدق لا يستهدف الاستعلام من أجل العمل، بل العلم التاريخي الخالص. ويعتبر ابن خلدون أن المؤرخ في عصره أولى به أن يقتصر على علم الماضي بما هو سياسة داخلية وسياسة دولية (وعلم العمران هو موضوع المؤرخ وإذا فالسياسة بمعنى الحكم لا تعنيه إلا بما هي سياسة عامة للدولة ولعلاقات الدول بعضها ببعض دون اهتمام بخارطة لتوازن القوى المستهدف للعمل السياسي المباشر): «وأما حين تباينت الدول وتباعد ما بين العصور ووقف النرض على معرفة الملوك بأنفسهم

وإذا فالآلية المولدة واقعية الكليات العملية واحدة في السلوك العملي وفي علمه، أعني أن علماء العمل، مثل المباشرين له، وقعوا في الخطأ نفسه فظنوا القيم أمراً ثابتاً لذاته، ثم عزلوه عن تغيره الذي لا يتوقف بما هو صراع القوى، ظناً منهم أن ثبات الأسماء مفيدٌ ثبات المسميات: «وذلك أن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال. وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار، فكذلك يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة والدول»^(٣٦). إن نفي التاريخية هو عينه إثبات الواقعية، وإثبات الواقعية ليس إلا عدم إدراك أن الثابت هو الاسم وليس المسمى، وأن القيم إذاً بما هي ليست في سيلان أبدي هو عينه سيلان القوة وصراعاتها في المجتمع (الغلبة والغالبية والمغلوبة)، لا تعدو أن تكون أسماء: وإذا فالكلي العملي اسمي لا غير. «والدواء الدوري» ليس التبدل والتغير في المسميات، بل هو عدم إدراك ذلك، وعدم التفطن عند المؤرخين الواقعيين إلى أن الثابت الوحيد (إلى حدٍّ ما) هو الاسم الذي ينقلب إلى «قيمة - علة»، فيصبح من يُسمى قاضياً أو معلماً، في عهد ابن خلدون، بحكم آلية الواقعية، ظاناً نفسه ذا منزلة مضاهية لمنزلة أسد بن الفرات أو الحجاج بن يوسف؛ أي إن صفة القضاء والتعليم فصلنا وقُتِمتا، فأصبحتا علةً للمنزلة ونُسي أن ما اتصفتا به عند ابن الفرات وابن يوسف جاءهما من منزلتهما في العصبية الحاكمة، وليس منهما. الكلي في القضاء والتعليم أعني القضائية والتعليمية، بما هما صفتان أو قيمتان أو وضعان اجتماعيان، ليس إلا الاسم. أما المسمى فهو «قضاء ما» و «تعليم ما»، هو شخص من الأوضاع أو المنازل الاجتماعية التي تتحدّد عينياً، بحكم طبيعة توزيع القوة في المجتمع، وليس له أدنى علاقة بالكلي المظنون ذاتياً للقضائية أو للتعليمية.

وهذا الذي قلناه عن الكلي في منزلة أو وضع اجتماعي بعينه هو الذي يمكن أن يقال عن الكلي في الصفات المظنونة كاملةً في حالتها التقمص (آلية المغالطة عن المغلوبة المقبولة) والترفع (آلية المغالطة عن المغلوبة المرفوضة). ففي كلتا الحالتين وقع القلب المغالطي الذي جعل المعلول يصبح علة، فصارت الصفات الخلقية المصاحبة لصراع القوى علة له عوض أن تكون، كما هي فعلاً، معلولة له. لذلك ظن المغلوب القابل لوضعه واقعاً بالافتداء، والرافض

=خاصة الدول بعضها من بعض في قوتها وغلبتها ومن كان يناهضها من الأمم أو يقصر عنها فما الفائدة (...)
(ص ٥١).

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٥١ - ٥٢.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٤٦.

له رمزاً (بجعل الصفات التي يتميز بها الغالب علة للغلبة قائمة بذاتها لا يرى ضميراً في تمصصها) أن صفات الغالب قيم واقعية قائمة الذات، وإليها يعود فضل الغالبة، وإلى عدمها نقص المغلوبة، ومثله فعل المترفع - أعني المغلوب الراض وضعه وأقراً بعدم الاقتداء، والقابل إياه رمزاً يجعل الصفات التي يتميز بها هو علة لما كان يحق له أن يكون له، كونها من جنس صفات الغالب (إذ هي كانت صفات لمن كانت له الغلبة عندما كان غالباً - النسب - أو لمن كان يجب أن تكون له الغلبة في الوضع الاجتماعي كونها له في العلم أو الفن أو الأدب أو الحيلة... الخ). فكلاهما - الخاضع والمترفع - كلاهما جعل من الصفات المصاحبة للغلبة عللاً لها، في حين أنها معلولة لها، كلاهما جوهر الخلق واعتبره أمراً واقعياً متعالياً على طرفي الصراع، فأوجداً بذلك، وبفضل الآلية النفسية التحليلية نفسها، القيم الموضوعية الواقعية التي يفسر بها ما قبله وتقتصم (الخاضع) وما يثيره عدم قبول غيره له (المترفع).

وإذا كان المثال الأول قد تعلق بتحليل الآلية المولدة للواقعية في مجال دحض النموذج «المدني - النفسي» للاجتماعي، حيث يبين ابن خلدون المغالطة المولدة للكلي العملي نفسياً بديلاً من آليته الاجتماعية التي أدت المغالطة إلى اخفائها: أعني آلية الأسباب الحقيقية لإيجاد القيم الخلقية وفرضها وتكوين الاجتماعي، فإن المثال المقابل يتعلق بتحليل هذه الآلية في مجال دحض النموذج «الاقتصادي - المنزلي» للاجتماعي، حيث يبين ابن خلدون المغالطة المولدة للكلي العملي اقتصادياً بديلاً من آليته الاجتماعية التي أدت المغالطة إلى اخفائها: أعني آلية الأسباب الحقيقية لإيجاد القيم الاقتصادية وفرضها، وتكوين الاجتماعي. وبذلك تكون الآليات المولدة لواقعية القيم والاجتماعي عامة خلقياً واقتصادياً هي عينها نموذجي السياسي المدني في الفلسفة الواقعية:

- أعني، أولاً، تعميم المغالطة النفسية التي تقيس المدينة على النفس، والظن أن ما تراه النفس قيمة ذاتية هو كذلك، وعدم إدراك أن ذلك عكس العلاقة بين النفسي المخلول والاجتماعي العلة.

- أعني، ثانياً، تعميم المغالطة المنزلية التي تقيس المدينة على المنزل، والظن أن الاستعمال هو المحدد للقيمة وليس التبادل، وأن التقدم دائم. فالترفع نوعان: الأول ترفعه علته الظن أن ما في المدينة من جنس ما في المنزل، حيث يكون الاعتراف بالفضل عند وجوده مفروغاً منه كونه مرغوباً فيه عند الآباء؛ والثاني علته الظن أن الفضل السابق للمتقدم يبقى معترفاً به، كونه مضموناً بعرفان الأبناء. فتكون نعمة ذي الفضل الجديد وذو الفضل القديم في مجتمع صارت القوة والجاه فيه بيد أخرى علته مقايسة ما يحدث في المجتمع بما يحدث في المنزل. لكن ذلك مغالطة. فالترفع بالفضل الجديد ممقوت في المجتمع، وإن كان مرغوباً فيه في المنزل (لفخر الآباء بالأبناء). والترفع بالفضل القديم ممقوت في المجتمع، وإن بقي محبوباً في المنزل (لعرفان الأبناء للآباء). وإذا كانت الحاجة والقيمة الاستعمالية هي المحددة

للقيم في المنزل، فإن القيمة التبادلية هي المحددة للقيم في المجتمع، لعدم حاجة ذوي الجاه، ولعدم وجود التنافس في المنزل (كون السيادة واحدة)، أو لطغيان النفسي الخلفي على المنزل وقلة فاعليته في المجتمع.

ولولا التسليم بواقعية الكلبي لما كان للمتترق من علة تفسر موقفه، سواء استند هذا الترفع إلى الكفاءة، أو إلى النسب. كما إن الكفاءة والنسب، لو لم يكونا موضوعاً للتنافس (بخلاف ما في المنزل عادة)، لكان صاحباهما ينالان ما يدفعهما عدم العرفان لهما به إلى الترفع والتعنة، بحيث إن السفلة الذين يعلون، والعلية الذين يسفلون، يعلون ويسفلون بحكم الآلية نفسها (وهي عند الأولين من جنس التقمص الواعي أو غير الواعي، وعند الثانين من جنس الترفع باسم واقعية الكلبي العملي ترفعاً يرضي الغالب أو يفضبه فيرفع المغلوب المقتدي ويقرّبه، ويخفض المغلوب غير المقتدي ويعده). وفي الحالة الأولى كان الكلام عاماً، ويتعلق بالافتداء من أجل الاندماج الاجتماعي عامة، وهو في الحالة الثانية أكثر دقة، ويتعلق بالافتداء (الخاضع) وعدمه (المترفع)، من أجل الاندماج في الدورة الاقتصادية وتوزيع الثروة في المجتمع^(٣٧). وإذا، هذا التحديد الثاني الأكثر دقة سبباً نقطة اللقاء بين نموذجي التأويل الفلسفي للاجتماعي أو السياسي المؤسسين للواقعية ونموذجي التأويل الفلسفي للاجتماعي الداحضين لها والمؤسسين للاسمية بديلاً منها: إذ فيه يلتقي «المدني - النفسي»، و«الاقتصادي - المنزلي» (وهما نموذجاً الواقعية المنفيان) ودحضهما المستند إلى «قصدنة - المدني»، و«مجمعة - المنزلي» بتوسط الآليات الاجتماعية السياسية النافية النموذج النفسي (إبراز المغالطة في حالة المغلوب الخاضع، والمغلوب الترفع) وللمنموذج المنزلي (إبراز المغالطة عند الترفع الذي يظن الكفاءة والبروز كافيين لإعطائه المنزلة التي يستحق). يقول ابن خلدون: «لأن النوع الإنساني، لما كان لا يتم وجوده ويقاؤه إلا بتعاون أبنائه على مصالحهم، لأنه قد تقرر أن الواحد منهم لا يتم وجوده، وأنه وإن ندر ذلك في صورة مفروضة لا يصح بقاؤه^(٣٨). ثم إن هذا التعاون

(٣٧) ولهذه العلة كان هذا الفصل من الباب الخامس المتعلق بأسباب العيش. وهو يعالج مسألة الثروة وعلاقتها ببعدين هامين من أبعاد المجتمع:

- بعد الجاه أو الأوضاع والمنازل الاجتماعية وما توفر من أسباب الثروة في علاقتها بالسلطة الغالبة.
- بعد التصورات الخلقية للظاهرة الاجتماعية. وهنا يتعلق الشأن بالتصور الواقعي، بما هو قائل بتعالي القيم على البعد السابق، أعني بعد الجاه ودوره المحدد لنصيب الإنسان من الثروة.

لذلك كانت بداية هذا الفصل متضمنة أهم نظريات ابن خلدون السياسية بمعنى الكلمة: أعني ما يحتاج إليه المجتمع من مؤسسات تنقله من السياسة الطبيعية إلى السياسة التعاقدية عقداً عقلياً أو عقداً دينياً (وسنحلل ذلك في إبانته)، ثم طبيعة الاجتماع نفسه أو قوانين الانتظام الذاتي التي تجعل الوازع نفسه، بما هو صورة العمران، يصبح هو بدوره بحاجة إلى وازع فوقه يصوره.

(٣٨) وهنا قد يُفهم أن ابن خلدون يقول بأن الإنسان مدني بالطبع بالمعنى الذي يقول به الفلاسفة وبالتصديق نفسه، أي الحاجة إلى التعاون. لكن بقية النص تشير إلى أمرين يفتيان ذلك:

لا يحصل إلا بالإكراه عليه لجهلهم، في الأكثر، بمصالح النوع، ولما جعل الله لهم من الاختيار، وأن أفعالهم إنما تصدر بالفكر والروية، لا بالطبع^(٣٩)، وقد يتمتع من المعاونة فيتم حمله عليها، فلا بد من حامل يكره أبناء النوع على مصالحهم لتم الحكمة الإلهية في بقاء هذا النوع. وهذا معنى قوله: «ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليشتد بعضهم بعضاً سخرتاً ورحمةً وبك خير مما يجمعون»^(٤٠). فقد تبين أن الجاه هو القدرة الحاملة للبشر على التصرف فيمن تحت أيديهم من أبناء جنسهم بالإذن والمنع، والتسلط بالقهر والغلبة، ليحملهم على دفع مضارهم وجلب منافعهم في العدل بأحكام الشرائع والسياسة، وعلى أغراضه في ما سوى ذلك. ولكن الأول^(٤١) مقصود في العناية الربانية بالذات، والثاني^(٤٢) داخل فيها بالعرض، كسائر

الأول هو حاجة هذا الاجتماع إلى الإكراه، وإذاً، فهو إن صح استعمال لغة أرسطو الطبيعية، من جنس الحركة العنيفة، وليس من جنس الحركة الطبيعية: الإكراه غير الحركة الطبيعية.

والثاني: وهو أهم من الأول ولعله علته - هو كون أفعال الإنسان تصدر بالفكر والروية، وليست بالطبع بحيث قد يتمتع عن التعاون، رغم حاجته إليه.

وهذا النص يعلل وجود الوازع أو السياسة بمعنى الحكم تعليلاً يجعلها شرطاً في الاجتماع، عوض أن يكون هو شرطاً فيها. ولو كان الاجتماع طبيعياً بالمعنى الفلسفي، أعني حركة طبيعية وليس حركة عنيفة، لكان حصول التعاون أمراً بالطبع لا بالاختيار ولا تستغنى عن الإكراه. وجود الاجتماع نفسه فعل سياسي هو الإكراه على الاجتماع للتعاون، وإذاً فالسياسة بمعنى الإكراه على الاجتماع متقدمة على السياسة بمعنى الوجود الاجتماعي نفسه. الوجود الاجتماعي إذاً طراً بعد أن لم يكن وإذاً فهو ليس طبيعياً، بل تاريخي حتى قبل نشأته. نشأته ذاتها تاريخية.

وسرى أن هذه النشأة بالإكراه يمكن أن تشفعها نشأة أخرى بالسياسة، أو بما يشبه التخلي عن الحاجة إلى الإكراه، انظر: المصدر نفسه، الباب ٣، الفصل ٥١: «في أن العمران البشري لا بد له من سياسة يتنظم بها أمره» ص ٥٤٠ - ٥٥٤.

(٣٩) وإذاً فالحاجة إلى الإكراه هي عينها عدم الفعل بالطبع بل بالروية والاختيار. فتكون الروية والاختيار والفكر بما هي ضد الفعل بالطبع سبباً في كون الاجتماع ظاهرة تاريخية لا ظاهرة طبيعية: «ومنها الحاجة إلى الحكم الوازع والسلطان القاهر، إذ لا يمكن وجوده دون ذلك من بين الحيوانات كلها إلا ما يقال عن النحل والجراد. وهذه، وإن كان لها مثل ذلك، فيطريق إلهامي لا بفكر وروية» (للمصدر نفسه)، «الكتاب الأول: في طبيعة العمران في الحقيقة» (ص ٦٧). وتعليق الطبعة التي نتمدها عدد ١٦ لا حاجة إليه لأن الكلام مستقيم - وكذلك تعليق الطبعة التونسية وهو عينة تعليق الطبعة اللبنانية - والترجمة الفرنسية التي نتمدها كأنها كذلك تتضمن هذه الإضافة، ولكن عدم وجودها لا يغير المعنى، كما تبين من الباب الأول من الكتاب الأول: «في العمران البشري على الجملة وفيه مقدمات» ص ٧٢ التي توضح الفكرة نفسها مع تحديد طبيعة هذه الروية، من خلال المقابلة بين الفطرة والهداية عند الحيوانات الاجتماعية (النحل والجراد) والفكر والسياسة عند الإنسان. وإذاً فالإنسان ليس اجتماعياً بالطبع مثل النحل، بل هو اجتماعي بالإكراه، كونه غير مفلور على الاجتماع، ولأن الرئيس والمرؤوس عند الحيوانات متميز أحدهما من الآخر طبيعياً وليس كذلك عند الإنسان (ص ٧٢). وقد حاول الفلاسفة إثبات هذا التميز الطبيعي للرئيس من المرؤوس، ففاه ابن خلدون (ص ٧٢).

(٤٠) القرآن الكريم، «سورة الزخرف»، الآية ٣٢.

(٤١) الأول، يعني: «التصرف فيمن تحت أيديهم بالإذن والمنع (...) ليحملهم على دفع مضارهم وجلب منافعهم في العدل بأحكام الشرائع والسياسة».

(٤٢) الثاني، يعني: «التسلط بالقهر والغلبة (ليحملهم) (...) على أغراضه فيما سوى ذلك (أي في ما سوى ما يحملهم عليه الأول)».

الشرور الداخلة في القضاء الإلهي، لأنه قد لا يتم وجود الخير الكثير إلا بوجود شر يسير من أجل المواد. فلا يفوت الخير بذلك، بل يقع ما ينطوي عليه من الشر اليسير. وهذا معنى وقوع الظلم في الخليقة فتفهم^(٤٣).

فكون المجتمع بحاجة إلى الإكراه ليكون حاصلًا يمنع من قياسه على نموذج طبيعي، حتى ولو كان أقرب ما يكون إليه، سواء كان الاجتماع الحيواني عند النحل والجراد أو النموذج النفسي: تعاون ملكات النفس وخصوصاً قواها الثلاثة. لا يمكن أن يكون نموذج الاجتماع إلا تاريخياً، أي أمراً حصوله غير طبيعي بل تاريخي، وكون التعاون الاقتصادي لسد الحاجات في المجتمع ليس إلا تابعاً لهذا الإكراه يعده عن النموذج المنزلي، حيث يغيب دور الإكراه؛ وهو لا يبرز إلا إذا عدنا فقسنا المنزل على المجتمع، إذ إنه مثل المجتمع يخضع لمنطق العلاقة بين الاقتصادي والسلطوي، أو الجاه كما حدده ابن خلدون هنا^(٤٤).

وإذا فلا النموذج النفسي - بنية طبيعية فطرية لعلاقات السلطان في المجتمع بما هو مؤلف من طبقات (الناطقة، أي الحاكمة؛ والغضبية، أي الحرس والجيش والأمن؛ والشهوانية، أي المنتجة لأسباب العيش) بمقبول، إذ إن الحاكمة ليست بالضرورة العاقلة؛ والحرس ليس بالضرورة الغاضبة (فقد تكون الأردل مثل المرتزقة، في حين أن الغضبية تعني صفة خلقية سامية هي الدفاع أو الثورة ضد الظلم)؛ والمنتجة ليست بالطبع الأردل والأدنى، إنها فقط المغلوبون على أمرهم؛ ولا النموذج المنزلي (بنية بين النفسية والاجتماعية وهي من جنس الاجتماع الفطري عند الحيوان على الأهل في مظهرها لغلبة الغرائز والعواطف عليها) بمقبول كذلك: إذ إن توزيع العمل والمنزلة الاجتماعية المرتبطة به مرتبطة خصوصاً بالسلطان، أو بالقوة، أو بالعلاقة مع ذوي القوة، وذلك هو الجاه عادلاً كان (بحسب الشرائع والسياسة) أو غير عادل (بحسب التسلط والهوى). فلم يبق إذاً إلا الأيتان وكتلتاهما اجتماعية متجاوزة للبنى الطبيعية، نفسية كانت أو منزلية:

(٤٣) وهذا من جنس محاولات التنزيه في الربوبيات الفلسفية: الخير بالقصد الأول والشر غير المقصود، ابن خلدون، المصدر نفسه، الباب ٥، الفصل ٦: «أحرار السعادة والكسب بالخضوع والتملق»، ص ٦٩٥ - ٦٩٦.

(٤٤) وبذلك يكون المجتمع والدولة نموذجاً لفهم النفس والمنزل وليس العكس: - من هنا نجد علم نفس عام هو الشكل العضوي للنفس الإنسانية الحالية من مضمون محدد. ودونه علم نفس بدوي، وعلم نفس حضري، بحسب عاملين: عامل الاقتصاد (اقتصاد الضروري واقتصاد الكمالي)، وعامل السلطة (الحر من السلطان الخارجي القاهر، والخاضع له). - ونجد علم اقتصاد عام هو الشكل العضوي للجسم الإنساني الحالي من كل مضمون محدد، ودونه علم اقتصاد بدوي وعلم اقتصاد حضري، بحسب عاملين كذلك: عامل الاقتصاد (الضروري - الكمالي)، وعامل السلطة (الحر من السلطان المستقل، والخاضع له). وعامل الاقتصاد في الحالتين هو القصدنة. والثاني في الحالتين هو الجمعنة: وكتلتاهما إذاً جمعنة بالاقتصادي السياسي وبالاجتماعي السياسي وهي جوهر الأرخنة.

١- آلية السلطة الخالصة وهي إلى صراع الإرادات الخلقية أقرب، أعني أنها هي الآلية

الأعمق كونها من جنس القوة العضوية الناقية لذاتها بإنتاج نقيضها^(٤٥)، أعني تكون

(٤٥) وهذا الصراع بين الإرادات لعله الأساس الوحيد الذي يتجاوز التاريخ بطابع العودة الأبدية: إنه

الغريزة العليا التي يعود إليها ابن خلدون في جل تفسيراته:

١- فهو غريزة حب التآله، التي هي في الوقت نفسه إرادة سيطرة إيجاباً وإرادة تحرر سلباً، وهي التي، بانعدام قدر معلوم منها، يفقد الإنسان (بل وكل حيوان) غريزة البقاء، فينقرض. فالأمة التي تُسأم الذل تنقرض، والسباع التي تفقد حريتها لا تسافد، ولهذا المبدأ يعود موت الحضارات التي تقتل هذه الغريزة، وإليه كذلك يعود ابتعائها من البدو والشعوب البدائية.

٢- وهو، بالإضافة إلى كونه جوهر الإنسان وماهيته، إن صحَّ التعبير (غريزة حب التآله)، هو جوهر السياسي عامة: سواء بخصوص علاقة العصبية بغيرها أو بخصوص علاقة عناصرهما ببعضهما بعض. فالعصبية، بالإفراط، تولد العصبية المنافسة القاتلة. وداخل العصبية نفسها استفراد الحاكم واصطناع من لا يتسبب إلى العصبية لتحقيق هذا الاستفراء يقضي عليها.

٣- وجميع المبادئ السياسية تعود إذاً إلى محاولة الحفاظ على التوازن بين هذا المبدأ البيولوجي العام والحضارة ومتطلباتها حتى لا تقتل هذه الغريزة. وذلك هو معنى الانتظام الذي لأجله كانت السياسة ضرورية لئيتجاوز هرج العصبية. ومن أمثلة ذلك:

أ - في التربية، حتى لا يقع إذلال الشاب فتتكسر فيه هذه الغريزة.

ب - في العمل، حيث يؤدي الظلم وافتكاك الحقوق إلى قتل حب العمل، ومن ثم القضاء على العمران.

ج - في السياسة، حيث تؤدي الحماية إلى جعل المواطنين غير قادرين على حماية أنفسهم (من هنا تفضيل عجرة أهل البدو على وداعة أهل الحضار).

٤- وأخيراً فإن هذه الغريزة (حب التآله) تجمع النقيضين:

- فهي إرادة قوة للسيطرة أو للتحرر لتحقيق الذات والحفاظ عليها، وخصوصاً لتمكينها من الاستمتاع باللذات، وأرقاها وأكثرها لذة هي هذه الإرادة نفسها في السلطان.

- وهي، في الوقت نفسه، إرادة تحطيم ذاتي، إذ هي تسعى إلى السيطرة، فالسلطة، فالدعة، فالحضارة،

فإزالة أسبابها، فالموت (ولولا أنا رفضنا منذ البداية المقارنات لأشربنا هنا إلى وجوه الشبه مع علم النفس التحليلي - إله الحب الذي هو في الوقت نفسه إله الموت - أو مع اللاوعي الجوهري عند نيتشه). ولا يحتاج هذا

المعنى من معاني حب التآله أو الغريزة الأساسية التي تستند إليها نظرية المقدمة إلى أدلة منها، فهي لحمة المقدمة وسداها: فتحت الآليات المولدة للواقعية العملية فهي تعود إليها؛ إذ إن الاقتداء، بما هو تقمص، والترفع، بما هو

رفض له، علتهما حب التآله أيضاً. وتكفي هذه الجملة شهادة على ذلك: «ويحصل له (للمترفع) المقت من الناس لما في طباع البشر من التآله. وقل أن يسلم أحد منهم لأحد في الكمال والترفع عليه، إلا أن يكون ذلك بنوع من القهر والغلبة والاستطالة وهذا كله ضمن الجاه». (الباب ٥، الفصل ٦، ص ٦٩٨). ولتكفي ببعض العنوانات

الدالة على هذا المعنى: الباب ٢، الفصل ٥: «شجاعة أهل البدو»؛ الباب ٢، الفصل ٦: «معاناة أهل الحضار للأحكام»؛ الباب ٢، الفصل ١٩: «من عوائق الملك حصول المذلة»؛ الباب ٢، الفصل ٢٢: «ولع المغلوب بالافتداء بالغالب»؛ الباب ٢، الفصل ٢٤: «الأمة إذا غلبت أسرع إليها الفناء»، ومنه خصوصاً هذه الجملة البيعة:

«وفيه، والله أعلم، سر آخر، وهو أن الإنسان رئيس بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له. والرئيس إذا غلب على رئاسته وكبح عن غاية عزه تكاسل حتى عن شبع بطنه وري كبده. وهذا موجود في أخلاق الأناسي. ولقد

يقال مثله على الحيوانات المفترسة، وإنما لا تسافد إذا كانت في ملكة الأدميين» (ص ٢٦٠)؛ الباب ٣، الفصل =

العصبية المكونة للدولة المكونة للحضارة المفسدة للدول، والمكونة لشروط نشأة عصبية أخرى، وفيها للاقتصادي دور مهم.

٢- آلية الجاه، أو السلطة بما هي المجتمع كآلة إنتاج وتوزيع للثروة، وهي تندرج ضمن الصراع الأول لا تعدوه وتسهم في تحقيق هدفه: أي إن الجاه مدعاة إلى عدم العدل المؤدي إلى زوال العمران، ومن ثم إلى تسريع آلية الصراع السابق - وسنحلل كلتا الآليتين لاحقاً.

آلية إنتاج القيم الاجتماعية

- والبعد الثاني هو الذي أطلقنا عليه اسم آلية إنتاج القيم بحكم عملية اجتماعية هي التي تخفيها الآلية الأولى التي سماها ابن خلدون آلية المغالطة النفسية، أو على الأقل وصفها بكونها كذلك (فسميناها كذلك) في حالتني الإيجاب (القبول بالغلبة فعلاً، ونفيها رمزاً بفعل مغالطة واقعية القيم) أو السلب (عدم القبول بالغلبة فعلاً ورمزاً بفعل المغالطة نفسها، ولكن بخصوص قيم المترفع المظنونة واقعية وليس قيم الغالب عليه، لذلك وصفها ابن خلدون بـ «الأمر المعلوم»). وطبعاً فهي، بما هي هي، أمر موجود، ولكن بما هي مظنونة قيمة مع غياب فائدتها، صارت أمراً معدوماً: العدم ينفي القيمة، لأن العالم المترفع عالم فعلاً، وذا النسب المترفع ذو نسب فعلاً، ولكن فائدة العلم وفائدة النسب، من دون الجاه، هي المعدومة، أعني هذا الذي يثبته الواقعي وينفيه الاسمي، أي «شيئية المعلوم» العملي. وإذا فالآليتان المولدتان فعلاً للقيم، بما هي أعيان لا كلية فيها إطلاقاً، هي: آلية السلطة الخالصة، وآلية السلطة الاقتصادية أو الجاه، ولنسم الأولى بالغلبة السياسية أو العصبية، والثانية بالغلبة الاقتصادية أو الجاه.

وسياتي دور هاتين الآليتين فنعرضهما، بعد الفراغ من دحض الآليات المولدة للواقعية العملية. فالنقلة من الوادي الأول ببعديه البسيط والمركب، أعني من الشوق والإرادة إلى الغاية والروية، وتحول ذلك إلى خير وواجب، ومن ثم إلى قيمة وعلّة غائية في ذات الشيء وجوده، تقع بحكم آليات نفسية تجعل هذه المظاهر الخلقية الوهمية أموراً كلية واقعية ذاتية للأشياء، في حين أنها مغالطات لإخفاء الآليات الاجتماعية الفعلية المولدة للقيم الفاعلة بحق، لا الوهمية، وذلك في مستوى البسائط والمركبات، مع ما يصاحب ذلك من نفي

٩، ١٦، ٣٨، ٣٩، ٤٠ وخصوصاً ٤٣: «في أن الظلم مؤذن بخراب العمران»، الباب ٤، الفصول ١٦ - ١٨ وخصوصاً ١٨: «في أن الحضارة غاية العمران ونهاية لعمره»، الباب ٥، الفصل ٣: «في أن الخدمة ليست من المعاش الطبيعي»، وفيه دحض لنظرية العبودية؛ الباب ٥، الفصل ٥: «في أن الجاه مفيد للمال»؛ الباب ٥، الفصل ٦: «أحرار السعادة والكسب بالضرع والتملق»، وهو الفصل الذي نعلق عليه؛ الباب ٥، الفصل ٧: «في أن الفلاحة من معاش المستضعفين، وأهل العافية من البدوة»؛ الباب ٦، الفصل ٤٠: «في أن الشدة على المتعلمين مضرة بهم»؛ الباب ٦، الفصل ٥٩: «في ترفع أهل المراتب على انتحال الشعر».

لكل كلية وواقعية لهذه القيم الفاعلة بحق، رغم كون آلياتها المولدة لها ذات قوانين كلية هي موضوع علم العمران البشري والاجتماع الإنساني.

وهكذا تكون واقعية الكلي العملي - مثل واقعية الكلي النظري، بما هي معيارية وهمية - نقلة مغالطة، تُغالط بها النفس فتجعل شوقها وإرادتها هنا (وتصورها وتصديقها هناك) أموراً ذاتية للموجودات، ولا تكتفي بطابعها الإضافي إلى صاحبها، فتجعلها قيماً موضوعية، تفسر بها ما يفسرها: قلب المعلول إلى علته، والنتيجة إلى سبب. وإذا فمغالطة نفس المتندي الخفية للعلل الحقيقية، ونفس المترفع الخفية للأسباب الحقيقية المحققة للرفعة في المجتمع آليتان نفسيتان من طبيعة واحدة تولدان الأوهام العملية أو الأخلاق البديلة من علم العمل التاريخي، مثلما ولدت الآليات النفسية في جدول العقل النظري (الفصل الخامس) الأوهام النظرية أو المنطق البديل من علم النظر التاريخي. وبذلك يتطابق الجدولان الواقعيان بما ينفيانه من آليات فعلية للعلم النظري ومعلومه وللعمل وعلمه، فيبرز، بدقة، ما كان خافياً في المقدمة ويبدو مجرد استطرادات، فإذا به يمثل دحضاً نسقياً لواقعية الكلي العملية مصاحباً لإثبات الاسمى العلمية، كما كان إثبات الاسمى النظرية إثباتاً نسقياً مصاحباً لدحض واقعية الكلي النظري عند ابن تيمية. ويبرهن أن الآلية المولدة للواقعية النظرية والعملية هي إذا آلية واحدة، رغم اختلاف الجدولين اللذين يتضمنان المفهومات الثمانية عشر للميتافيزيقا وللميتاتاريخ الواقعيين، أعني المفهومات الأساسية للفلسفة القديمة والوسيطه، وهي آلية تغييب التاريخي والاجتماعي في النظر والعمل، والربط المباشر بين النفسي والميتافيزيقي وبين النفسي والميتاتاريخي تسليماً بأن تصورات الذات وتصديقاتها (في النظر) وأشواق الذات وإرادتها (في العمل) تصبح مباشرةً كلياً واقعية هي عين الماهيات والبراهين والأخبار والواجبات التي تعلقو على تاريخ النظر والعمل، إذ هي صور جوهرية، وعلل صورية، وقيم جوهرية، وعلل غائية، لها أساس واقعي في ذوات الأشياء ووجوداتها، وليست مجرد وقوعات تعبر إما عن توازن القوى النظرية ضمن جماعة الفاعلين في العلم، أو عن توازن القوى العملية ضمن جماعة الفاعلين في العمل. انتقال الواقعي من مجرد الحصول إلى مزاعم الجوب، وعودة الاسمى من مزاعم الجوب إلى مجرد الحصول: ذلك هو الذهاب والإياب في الدحض والإثبات، أعني في دحض الواقعية وإثبات الاسمى عند فيلسوفينا، والهدف هو فك الارتباط بين العلم النظري والوجودي وبين العلم العملي والأكسيولوجي. وفي كلتا الحالتين، يُرْفَض العلم اللاتاريخي والعمل اللاتاريخي، أي العلم المعياري والعمل المعياري.

ويجب ألا نتصور أننا سننتقل من المعيارية في العلم والعمل إلى عدمها، بل إننا سنستعيز من المعيارية الواقعية (المنطق والأخلاق بما هما علمان معياريان) - وهي معيارية ساذجة تظن علمها وعملها عين المعقول الذي هو جوهر الوجود - بمعيارية نقدية أو غير ساذجة تعلم أن علمها وعملها ليسا إلا ما أراده الإنسان بما هو ذو تاريخ واجتماع، وكان

يمكن أن يكون غير ما كان لكونه لا وجوب له، ولا شيء يُثبت أنه عين المعقول الذي هو جوهر الوجود؛ بل إن هذا المعقول نفسه مجرد وهم. وإذا فالعلم والعمل الاسميان لا يخلوان من الأكسيولوجية، لكنها بمعنى دون الأكسيولوجية الواقعية وأكثر منها ادعاء في الوقت نفسه. فهي دونها لوصف علمها وعملها بمجرد الحصول لا الوجوب، وهي فوقها لنسبتها التشريع العلمي والعملية إلى الإنسان لا غير، وتفسير العلم والعمل بتاريخهما فحسب نفيًا لمابعد التاريخ ولما بعد الطبيعة. إنه التواضع المستكبر! إنه طريان عهد الإنسان بإطلاق، عهد التاريخي والنسبي وعهد التخلي عن مابعد التاريخي والمطلق. إنه عهد تحقيق الاستخلاف والرئاسة الإنسانية، بلغة أبي زيد^(٤٦).

ثانياً: المرحلة المحددة للاسمية العملية وآياتها

لقد أغنانا ابن تيمية عن إثبات أمرين، أبرزهما أيما إبراز، وأكدهما كل التوكيد (الفصل الثالث والفصل الخامس).

- الأول منهما قرّب العلوم العملية من العلوم النظرية بنفي الفرق بين المحدوسات والمجربات، أي بين ما لا دخل لإرادة الإنسان في مجراه (المحدوسات)، وما هو من أفعال الاختيارية (المجربات)، وردّ الثانية إلى الأولى، لا من حيث الطبيعة - فالعلم لا علاقة له بطبائع الأشياء - بل من حيث المعلوماتية: لا فرق بين علمنا عادات الظواهر الطبيعية وعادات الظواهر التاريخية^(٤٧). والمعلوم أن الفلسفة الواقعية، لظنها أن العلم علم بالطبائع،

(٤٦) جمع ابن خلدون بين أربعة مفهومات وطابق بينها هي: الخلافة، والرئاسة، وحب التأله، والفكر والروية بما هي معنى الإنسانية عنده. وقد أشرنا إلى هذه المعاني في الهامش السابق، ولكن الخلافة والرئاسة فيه مقصورتان على بعدهما السياسي (أعني السيادة والرئاسة وحب التأله في المجتمع وعلى البشر). ولهذه المفهومات كذلك معنى السيادة والرئاسة والخلافة وحب التأله بمعنى السيطرة على الطبيعة، وذلك كما ورد في الباب ٦، الفصل ١١ بعنوان: «في أن عالم الحوادث الفعلية إنما يتم بالفكر». ولأهمية هذا المعنى: الخلافة، والرئاسة، حب التأله والفكر والروية، وهي جميعاً واحد، سيكون أهم جزء في هذا الفصل خاصاً بدراستها.

(٤٧) ابن تيمية الحارثي، الرد على المنطقيين، ص ٣٨٧: «وبالجملة، الأمور العادية، سواء كان سبب العادة إرادة نفسية أو قوة طبيعية، فالعلم بكونها كلية هو من التجربات - أو من الحدسيات - إن جُمِعت نوعاً آخر. حتى العلم بمعاني اللغات هو من الحدسيات: فإن الإنسان يسمع لفظ المتكلم ثم قد يعلم مراده المعين بإشارة إليه، أو بقرينة أخرى. ثم إذا تكرر كلامه بذلك اللفظ مرة بعد مرة وهو يريد به ذلك المعنى، علم أن هذه عادته الإرادية، وهو إرادة هذا المعنى بهذا اللفظ، إذ قُصد إفهام المخاطب، وهذا مما يسمونه بالحدسيات [بحسب رأي ابن تيمية]، إذ ليس كلام المتكلم موقوفاً على اختيار المستمع، وهو من التجربات العامة [التي تشمل ما كان يقسمه الفلاسفة إلى نوعين: التجريبي والحدسي]. فإن السمع إنما عُرف به الصوت، والمعنى المعين قد يُفهم أولاً بأسباب متعددة. أما كون المتكلم من عادته ولغته أنه، إذا تكلم بهذا اللفظ أراد ذلك المعنى فهذا من هذا الباب. وكذلك سائر ما يعلم من عادات الناس، والبهائم، وعادات النبات، وعادات سائر الأعيان هو من هذا الباب، ثم ص ٣٨٨: «فعمارة ما عند الفلاسفة، بل وسائر العقلاء من العلوم الكلية بأحوال الموجودات هو من العلم بعادة =

كانت تضع فصلاً إستيمولوجياً بين العلم النظري والعلم العملي، لوجود البون الأنطولوجي بين موضوعيهما: أحدهما محدوس وضروري ومستقل عن إرادة الإنسان (الطبيعة)، والثاني مجزّب واختياري وخاضع لإرادة الإنسان (التاريخ). ولما كانت تميز، في الاختياري، بين المطابق للعقل والواجب والابتعد عنهما، صار العلم العملي علم المفاضلة بين الاختيار المطابق لهما والاختيار الضال عنهما، فأصبح التاريخ أخلاقاً يحاكم الحاصل بالواجب، كما تقتضيه طبيعة الإنسان التي تتحدد في العلم النظري. وإذا بالعلم العملي وكأنه عامل وليس عالماً: فعوض أن يعلم الحاصل من أفعال الإنسان، يسعى إلى تحديد ما كان عليه أن يفعل، ويحاكم ما فعل بما كان عليه أن يفعل. ولا تخلو فلسفة قديمة أو وسيطة من ذلك، بما في ذلك فلسفة أرسطو نفسها^(٤٨). وهذا هو الأمر الذي انتهت الاسمية النظرية، حيث نفى ابن تيمية تميز الموضوع العملي عن الموضوع النظري بما هما معلومان: فكلاهما آتٍ من الخارج - أي من الموضوع لا بما هو من وضع العالم والآثار العلم مجرد أو هام، بل بما هو من غير وضعه ومستقل عنه في الخارج - كلاهما خاضع لقاعدة السعي إلى المطابقة مع الموضوع الخارجي نظرياً كان أو عملياً، من دون الزعم لحظة واحدة أن الموجود ينحصر في المعلوم منه، أو أن المطابقة حصلت.

وطبعاً، لو كان العلم علماً بطبائع الأشياء لامتاز علم النظر عن علم العمل، لاختلاف طبيعة موضوعيهما. لكن اختلاف الطبائع يتعلق بالموجودات بما هي موجودات، وليس بما هي معلومات^(٤٩). وإذا فجميع العلوم نظرية بغض الطرف عن طبيعة موضوعاتها: لأنها، نظرية كانت أو عملية، ليست بما هي موجودة من صنع العالم حتى وإن كانت بما هي

= ذلك الموجود، وهو ما يسمونه بالحدسيات. وعامة ما عندهم من العلوم العقلية الطبيعية والعلوم الفلكية كعلم الهيئة، فهو من هذا القسم من التجربات إن كان علماً.

(٤٨) أرسطو، السياسة، المقالة السابعة، وفيها وصف للدولة المثالي الأعلى كيف تكون.

(٤٩) عدم المطابقة بين الموجود بما هو موجود وبينه بما هو معلوم - حتى في حالة قدرتنا على صنع نظير الموجود انطلاقاً من علمنا - فضلاً عن كونها من شروط بقاء علمنا خاضعاً لمبار يتعالى عليه: ويفرض علينا التواضع اللازم المانع لنا من تحويل علمنا إلى مطلقات لا تقبل التجاوز كأنها حدود إلهية، هي الأساس الأول والأخير للفعالية النظرية من وجهة النظر الاسمية:

- فهي شرط التوجه إلى النسق المعرفي لتقريبه إلى ما لا نهاية إلى هذا الموضوع بما هو متعال عليه. ومن ثم فهي شرط اللاتناهي في تمسين المعرفة الإنسانية؛

- وهي، من ثم، شرط التخلي النهائي عن المقابلة بين الحقيقة اللاتاريخية التي إذا بلغنا إليها يكون كل ما تقدم عليها تاريخاً للأخطاء: فيكون التاريخ الإنساني وكأنه سلسلة من الأخطاء خارج الحقيقة، وليس سلسلة من الاجتهادات المؤدية إليها.

وإذا فهذا هو التواضع العلمي الفعال، المقابل للإدعاء الميتافيزيقي العقيم: أعني أن هذه المقابلة هي جوهر المقابلة بين الاسمية والواقعية.

المعلوم منها، أعني نماذج علمها، من اختراعه. وما كان هذا الخلط ليقع في الفلسفة لو لم تجعلها الواقعية تستنتج من اختلاف طبيعة الموضوعات، اختلاف طبيعتها علومها: وهو ما صغّر من شأن الوضع في النظر إلى حد الظن أن العلم هو عين المعلوم، وعظم من شأنه في العمل إلى حد الظن أن المعمول ليس إلا المعلوم منه.

ولكي نوضح هذا الأمر، فلنصطلح على تسمية الوضع العلمي الموجد للمعاملات وضعاً إبداعياً، أعني أنه يوجد المعاملات فعلاً في التاريخ الإنساني. وهذا ليس من فعل علماء العمل إلا نادراً، بل هو من فعل من يدهم الحل والعقد في الشؤون التاريخية، أعني، بلغة ابن خلدون، الأقوياء الذين تصبح إراداتهم وعاداتهم... الخ، مؤسسات اجتماعية عامة. ولنصطلح على تسمية الوضع العلمي للاستعلام عن الموجودات وضعاً استعلامياً، أعني أنه لا يوجد الأشياء المعلومه نفسها فعلاً في التاريخ، بل هو يوجد نماذج علمها. وهذا هو الوضع الذي يكون من فعل العلماء. وطبعاً فالوضع الاستعلامي قد ينقلب إلى وضع إيجادي، عندما تصبح النظرية ذات فعالية إيجادية: مثلما هو الشأن، مثلاً، في التركيب الكيميائي الموجد لنظائر الموجودات الكيميائية، أو حتى لما تخلو منه الطبيعة. وبحكم مثل هذا الانقلاب، يمكن فهم هذه العلاقة الإستعمولوجية الأساسية في المعرفة الإنسانية. فالوضع الإيجادي الذي هو مصدر الموجودات التاريخية كلها لا ينتج من الوضع الاستعلامي إلا نادراً وفي أرقى درجات التاريخ الإنساني؛ بل هو متقدم عليه ويبد غير العلماء؛ والوضع الإيجادي الذي قد يمتد أحياناً إلى الموجودات الطبيعية (التركيب الكيميائي مثلاً) لا يخرج عن الوضع الاستعلامي إلا نادراً (في حالات الإختراع بالصدفة). ولما كان التاريخي حصيلة الوضع الإيجادي خارج علمه، فإن الوضع الإيجادي فيه متقدّم دائماً على الوضع الاستعلامي، خلافاً للطبيعة التي يكون فيها الوضع الاستعلامي متقدماً دائماً على الوضع الإيجادي، بحيث إن التاريخي يغلب عليه الوضع الإيجادي في البداية، والوضع الاستعلامي في النهاية؛ والطبيعي يغلب عليه الوضع الاستعلامي في البداية، والوضع الإيجادي في النهاية، إلى أن يحدث التوازن: فيقل الوضع الإيجادي في التاريخي الذي يصير، بعد تحققه، وكأنه طبيعة خارجية قائمة الذات، ويزداد الوضع الإيجادي في الطبيعي الذي يصير، بعد تحقق علمه، وكأنه حصيلة تاريخية يفعلها الإنسان. فيتطبعن التاريخي، ويتأرخن الطبيعي (٥٠).

(٥٠) ويمكن أن نضيف تعليقاً أساسياً يخص كيفية التعامل مع الوضع الإيجادي والوضع الاستعلامي في العلوم الطبيعية والعلوم التاريخية:

- ففي العلوم الطبيعية ليس من اليسير بلوغ الوضع الاستعلامي إلى مرحلة الوضع الإيجادي. فالعلم لا يصبح فاعلاً إلا إذا اقترب النموذج التفسيري من طبيعة الظاهرة المفسرة بدرجة تجعله قادراً على إيجاد نظيرها - إيجادها هي ممتنع إذ هي موجودة بعد - أو إيجاد مادة لم يكن لها وجود في الطبيعة. وإذا فالعلم هنا واضح ولا =

- الثاني قُرب العلوم النظرية من العلوم العملية بإثبات الطابع الوضعي للمعلوم النظري بما هو معلوم، إذ هو غير ذات الموجود الذي يتعلق به العلم. ومعنى ذلك أن العلماء عاملون، بالمعنى الفلسفي للكلمة، لعلمهم، أي أن المعلوم من وضع عمل العلماء بما هم أهل الحل والعقد في العلم، كما تكون القيم والقوانين والمؤسسات عامة من وضع من يدهم الحل والعقد في تلك الميادين. إنَّه ضرب من صراع الإرادات «النظرية»، إن صح التعبير، ما دام ما يصبح عاماً من الموضوعات العلمية - مثل ما يصبح عاماً من العادات والقيم والسلوكيات - وهو ما فرضه الغالب في ذلك الميدان. وبهذا المعنى يصبح العلم عملاً عاملوه هم العلماء، أي إن العلم ليس إلا أحد ضروب العمل، وهو أكثرها فاعليةً ونجاعةً، رغم كونه يبدو حياً ودينامياً وخالياً من المعيارية، ومن السعي إلى الفعل. وهذا العمل غير المباشر يكون الأداة الأساسية للسيطرة على الطبيعة وعلى التاريخ^(٥١). فمجرد الزعم بأن المعقول المعلوم هو عينه طبيعة الموجودات المشار إليها به ليس إلا إرادة قوة تسلب الموجود من تعاليه لتضيفه إلى هذا المعقول الذي وضعه العالم، واعتبره عين الوجود الذي يصبح معيار كل الإدراكات الأخرى للوجود^(٥٢).

= يمكن للشعوزة والادعاء الزعم بأن الوضع الاستعمالي صار علماً فاعلاً. ولعل يسر التجريب هنا وقلة كلفته من المساعدات عليه.

- أما في العلوم التاريخية فمن اليسير الزعم بأن الوضع الاستعمالي صار علماً بدرجة تمكّن من النقلة إلى الوضع الإيجادي، وذلك لأن المعيار هنا غير واضح ولأن العمل لا يستطيع الانتظار مثل النظر. من هنا كثرة الشعوزة والإدعاء. ولعل عسر التجريب هنا بحد ذاته من المعوقات له. ومع ذلك فإن الوضع الاستعمالي هنا سرعان ما ينقلب إلى وضع إيجادي مزعوم، لذلك سرعان ما ينقلب العلم الإنساني إلى علم معياري. وإذا فالمعيارية أسرع قدوماً إلى العلوم التاريخية منها إلى العلوم الطبيعية، بحكم هذا السبب الذي وصفنا: اعتماد تقدم الموضوع على علمه يكون أحياناً علة لجعل علمه موجداً له إيجاداً غير علمي، مما يجعل العلم هو بدوره عملاً بلا علم مثل السياسة العامة. ولهذه العلة ترى ابن خلدون - في هذه الحالة - يفضل السياسي العامي المحرب على المنظر الذي يقبل العلاقة بين العلم والمعلوم، فيجعل الثاني تابهاً للأول، وينتقل من الوضع الاستعمالي إلى الوضع الإيجادي بلا علم ومن ثم إلى التجريب الخطير بكل مستقبل الإنسان: وذلك هو مفهوم الثورات المزعومة مستندة إلى أساس علمي.

(٥١) ويمكن أن نطلق على الواسطتين في جدولي النظر والعمل بما هما مؤسستان اجتماعيتان الأسماء

التالية:

- الأولى هي التعليم (جدول النظر الخالص) والصنائع (جدول النظر المطبق) وتكون في بُعديها بالرمز أساساً، كونها تحدث الوساطة بين النفسي والاجتماعي والطبيعي.

- الثانية هي التربية (جدول العمل الخالص) والتقنية (جدول العمل المطبق) وتكون في بعديها بالتكنولوجيا للسيطرة على النفوس أو للسيطرة على المواد أي بين النفسي والاجتماعي والطبيعي.

(٥٢) والوهم الأكبر هو حصر الوجود في الإدراك عند كل مدرك. انظر: ابن خلدون، المقدمة، الباب ٦، الفصل ١٠: «علم الكلام»، والفصل ٣١: «في إبطال الفلسفة وفساد متحلها»، وقد سبق فصلنا هذا الوهم في القسم السابق.

وليس يعني إدراك الاسمية لهذا الأمر تخلياً عنه. فالاسمي لا ينفي عن العلم الاسمي المعيارية، بل بالعكس هو يُبرز طبيعتها بفضح المغالطة الزاعمة بأن العلم النظري - إذا طابق الشروط المنطقية - هو طبيعة الأشياء، ومن ثم فهو قمين بما يُنسب إليه من معيارية. الاسمي يعتبر هذه المعيارية تحكيمية: فهي ليست طبائع الأشياء، ولكنها قيم انسانية وضعت وضعاً لتكون أداة للسيادة على الطبيعة علماً لها وعملاً فيها: «واستولت أفعال البشر على عالم الحوادث بما فيه. فكان كله في طاعته وتسخره. وهذا معنى الاستخلاف المشار إليه في قوله تعالى: ﴿إني جاعل في الأرض خليفة﴾^(٥٦). فهذا الفكر هو الخاصة البشرية التي تميز بها البشر عن غيره من الحيوان. وعلى قدر حصول الأسباب والمسببات في الفكر مرتبة تكون إنسانيته»^(٥٤)، وكذلك «الإنسان رئيس بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خُلِقَ له. والرئيس إذا غلب على رئاسته وكبح عن غايته عزه تكاسل حتى عن شبع بطنه وري كبده. وهذا موجود في أخلاق الأناسي. ولقد يقال مثله في الحيوانات المفترسة، وانها لا تسافد، إذا كانت في ملكة الآدميين»^(٥٥). وإذا فالعمل والعلم كلاهما إرادة قوة للسيادة والرئاسة والاستيلاء على الطبيعة وعلى الشريعة. ويجمع بين المفهومين - الرئاسة العملية والرئاسة النظرية - مفهوم الاستخلاف.

ومجرد إثباته في العمل - عند ابن خلدون - يجعله ثابتاً بالأزلى في النظر. ذلك أن نفي الحاجة إلى التشريع المنزل، والاكتفاء بديلاً منه بالتشريع المفروض بالقوة دليل كاف، في هذه الحالة، على إنسانية التشريع، ليس في العمل فقط، بل وكذلك في العلم. وقد أثبت ابن تيمية التشريع الثاني، لذلك تحدثنا عن النقلة من عبادة الطبيعة إلى السيادة عليها؛ وأثبت ابن خلدون التشريع الأول، لذلك نتحدث عن النقلة من عبادة الشريعة إلى السيادة عليها. والغريب أن ابن خلدون قد اسند ذلك إلى المبدأ السنني القائل بأن ثبوت الشرع نقلي وليس عقلياً: «فادعاهم [الفلاسفة] أن ارتفاع النزاع إما يكون بوجود الشرع هناك ونصب الإمام، غير صحيح. بل كما يكون بنصب الإمام يكون بوجود الرؤساء أهل الشوكة، أو بامتناع الناس عن النزاع والتظام^(٥٦). فلا ينهض دليلهم العقلي المبني على هذه المقدمة»^(٥٧)، فدل على أن مدرك وجوبه^(٥٨) إنما هو بالشرع، وهو

(٥٣) القرآن الكريم، «سورة البقرة»، الآية ٣٠.

(٥٤) ابن خلدون، المصدر نفسه، الباب ٦، الفصل ١١: «في أن عالم الحوادث الفعلية إنما يتم بالفكر»

ص ٨٣٩ - ٨٤٠.

(٥٥) المصدر نفسه، الباب ٢، الفصل ٢٤: «الأمّة إذا غلبت أسرع إليها الفناء»، ص ٢٦٠. ولعل

الإنسان أكثر الحيوانات المفترسة اقتراساً

(٥٦) مجرد فرضية جدلية وهي ممكنة عقلاً، وغير موجودة فعلاً، لأن ابن خلدون ينفي استنفاء الاجتماع

عن الحاكم الوازع.

(٥٧) مقدمة الفلاسفة لإثبات الحاجة إلى النبوة والإمامة وجعلها أمراً عقلياً يثبت بمجرد كون الاجتماع

بحاجة إلى وازع.

(٥٨) وجوب الإمام أو الخليفة أو السلطة السياسية ذات السند الروحي أو الشرعية غير المستمدة من

القوة.

وما أشرنا إلى هذين الأمرين إلا لنبيين أن الإشكال هنا لا يدور حول الوضع الاستعلامي الذي يشترك فيه النظر والعمل من حيث هما واضعان لنماذج علم معلومهما، بل حول الوضع الإيجادي، أعني حول آليات إيجاد الظواهر التاريخية في العمل. وكنا سابقاً قد رأينا آليات الإيجاد الوضعي للموضوعات الاستعلامية بوصفها الوسائط الاجتماعية بين وادي المفهومات التي في النفس (التصور والتصديق) ووادي المفهومات التي في القول (الحد والقياس)، وبين وادي المفهومات التي في باطن الأشياء المعقول (الصورة الجوهرية والعلّة الصورية)، والتي في ظاهرها المحسوس (ذات الشيء ووجوده)؛ فاعتبرنا الأولى راجعةً إلى مؤسسة التعليم (نقل العلم) والثانية إلى مؤسسة الصناعة (نقل الحرف)، والأولى هي الأداة والآلية الاجتماعية الرابطة بين النفسي والمنطقي في القول وبين المنطقي والطبيعي في الشيء، بخصوص العلم النظري؛ والثانية مثلها بخصوص تطبيقاته^(٦٠)، وكلها تفعل بألة اقتداء المغلوب بالغالب، خاضعاً كان أو مترفعاً.

فما هي الوسائط المماثلة بين وادي المفهومات التي في النفس (الشوق والإرادة)، ووادي المفهومات التي في القول (الغاية والروية)، وبين وادي المفهومات التي في باطن الأشياء المعقول (القيمة الجوهرية والعلّة الغائية)، والتي في ظاهرها المحسوس (ذات الشيء ووجوده)^(٦١)؟ إن قياس الوساطة العملية على الوساطة النظرية أصبح الآن ممكناً، بفضل ما

(٥٩) الحاجة إلى الخليفة أو السلطة الوازة ذات الشرعية المستندة إلى غير القوة وحدها اجماعية وليست أمراً عقلياً ولا شرعياً: أي إن نصب الإمام أمر أجمعت على وجوبه الأمة لمراعاة المصالح العامة، وليس هو كما ترى الفلاسفة أمراً عقلياً (أي من طبائع الأشياء) ولا هو كما ترى الشيعة أمراً دينياً واجباً بالتصين النصي. انظر: المصدر نفسه، الباب ٣، الفصل ٢٧: «في مذاهب الشيعة في حكم الإمامة»، ص ٣٤٨-٣٥٧ والفصل ٢٦: «في اختلاف الأمة في حكم هذا المنصب وشروطه»، ص ٣٤٠.

(٦٠) وقد غاب مفهومها الماهية والبرهان للاستغناء عنهما، إذا اعتبرا واقعين أو لتحويلهما اسماً إلى مجرد موضوعات مخترعة، كما رأينا في الفصل الخامس.

(٦١) ويغيب مفهوم الخير والواجب للاستغناء عنهما إذا اعتبرا واقعين أو لتحويلهما اسماً إلى مجرد موضوعات مخترعة، أعني أنهما بحكم الآلية النفسية المغالطة اعتبرا كذلك، ولكنهما، في ذاتهما، ليسا إلا شوق الأتويات وإرادتهم (وكذلك الماهية والبرهان ليسا إلا تصور الأتويات وتصديقاتهم).

ولكن معيار القوة في حالة الخير والواجب غيره في حالة الماهية والبرهان. وذلك لأن القاضي هنا يصبح بالتدرج غير المتقاضين. فالاحتكام إلى التجربة هو الذي يقضي بين صاحبي نظريتين متناقضتين، حول أمر ما في تفسير ظاهرة من الظواهر. لذلك قلنا إن الانتقال من الوضع الاستعلامي إلى الوضع الإيجادي، في مجال علوم الطبيعة، لئسره ولوجود معياره الواضح (القدرة على صنع الشيء أو عدم القدرة) يُمدد عن القوة بمعنى التسلسل، ويقرب من القوة بمعنى العلم الحقيقي. أما عسر الاحتكام إلى التجربة في العلوم التاريخية، فإنه يجعل القضاء بين صاحبي نظريتين متناقضتين حول أمر ما في تفسير ظاهرة من الظواهر، يكاد يكون متعذراً وهو ما يُيسر اللجوء إلى التحكم والاستماضة من قوة الحجّة بحجة القوة. والواقع أن قوة الحجّة في مجال علوم الطبيعة ما كانت

بيّناه بخصوص طبيعة الوضعين المستعمل والموجد. فإذا كان التعليم والصناعات يتوسطان بين مكونات جدول العقل النظري بفضل تصوير الأول لنفس متعلّم العلم بالعلم وبالصناعة، ولذات المتعلّم بالعلم وبالصناعة، فإن التربية والتقنية تتوسطان بين مكونات جدول العقل العملي بفضل تصوير الأولى لنفس متعلّم العمل بالعمل وبالتقنية، ولذات متعلّم العمل

لتكون قوية لو لم تكن حجة قوة كذلك: إذ هي تمكّن من الوسائل الممكنة من القوة. وإذا فالقاضي غير المتقاضي في علوم الطبيعة لم يصر حكماً إلا لكونه يجعل من القاضي المتقاضي الذي معه قوة الحجة معه كذلك حجة القوة. وإذا فالعلم، حتى في الإنسانيات، يصبح مصدر قوة بالتخلي عن القوة الزائفة والاستعاضة منها بالقوة الحقيقية: أعني ما سماه ابن خلدون إنسانية الإنسان: «وعلى قدر حصول الأسباب والمسببات في الفكر مرتبة تكون إنسانيته» (المصدر نفسه، الباب ٦، الفصل ١١: «في أن عالم الحوادث الفعلية إنما يتم بالفكر» ص ٨٤٠). ولهذا فإن النقلة إلى المطابقة بين قوة الحجة وحجة القوة في العلوم التاريخية أعمس وأطول، ولكنها حادثة بمجرد التمييز بين الوضع الاستعمالي والوضع الإيجادي، والسعي بالأول، قدر المستطاع، إلى أن يصبح قادراً على أن يكون الثاني. وهذا هو هدف ابن خلدون ومدلول القاعدة التي صَدَرْنَا بها هذا الفصل، أعني قاعدة ابن الأزرق. وما كان ذلك ليكون لو لم يتم التخلص من الواقعية التي جعلت من الوضع الاستعمالي الزائف دفعة واحدة وضعاً إيجادياً في الوهم، هو إيجاد معيار العمل عوض إيجاد المعاملات التي صارت بيد العاملين الذين يهزأون من علم العمل، حتى صار مفهوم «الفيلسوف الملك» من موضوعات السخرية والتندر: بحيث إن من شروط العلم العامل بحق ألا يكون موقفه موقف العامل غير العالم. عدم العمل المباشر للعلم بحق شرط في العمل غير المباشر الذي هو العلم. ويتقضي ذلك التخلص من الانقياد الذي ولّد جدول الواقعية النظرية والواقعية العملية. ففي بداية العلم والعمل يمكن أن نقول إن الجدولين متطابقان ثم - بحكم كون القاضي غير متقاضي في علوم الطبيعة - ينفصل جدول النظر عن جدول العمل انفصلاً يجعل الواقعي ظاناً أن جدول النظر مطابق لطابع الأشياء وتابع لها، وجدول العمل متقدم على المعاملات التي هي تابعة له. ولكن ذلك غير صحيح إلا إذا ظننا أن العلم العملي يبقى علماً حتى عند عدم مطابقة التاريخ إياه، كما يظن الفلاسفة. ولو جعلوا من التاريخي الفعلي موضوعاً له لكان القاضي هنا أيضاً غير متقاضي، ولنحا الجدول العملي إلى العودة إلى التطابق مع الجدول النظري. لكن عندئذ يبرز من جديد أن الجدول النظري هو بدوره من جنس جدول العمل، ويصبح بالتدرج متخلصاً من الوضع الإيجادي الوهمي ومكتفياً بالوضع الاستعمالي الناحي تدريجياً إلى الوضع الإيجادي الفعلي. وكذلك جدول العمل إذا قبل التخلص من المعيارية الزائفة. وعندئذ يصبح علم العمل، مثل علم النظر، وضعاً استعمالياً تابعاً لمجال بحثه، ومتدرجاً نحو التحول إلى وضع إيجادي، كلما اقترب الاستعمال من المعلوم فأدرك بنيته الخفية، بحيث يصبح العلم الفاعل عملاً متحققاً: فيكون الشوق تصوراً، والغاية حداً، والماهية خيراً، والصورة الجوهرية قيمة جوهرية، والإرادة تصديقاً، والروية قياساً، والواجب برهاناً، والعلة الصورية علة غائية، فيتطابق الجدولان النظري والعملي. ويكون العمل علماً لم يتحقق بعد: فيكون التصور شوقاً، والحلّ غاية، والخير ماهية، والقيمة الجوهرية صورة جوهرية، والتصديق إرادة، والقياس روية، والبرهان واجباً، والعلة الغائية علة صورية، فيتطابق الجدولان كذلك. لكن المطابقة الأولى، بعد التحقق، والثانية قبله، وبينهما كل التاريخ الإنساني الناقل من هذه المطابقة الأخيرة في الوهم والتمني، إلى تلك في الواقع والتحقق؛ أو، إن شئنا، من مجرد تصور الاستخلاف إلى تحقيقه، من الرئاسة المطلوبة إلى الرئاسة المحققة، من السيادة على الطبيعة والشرعية كحلم إليهما كحقيقة. وإذا فما يُنفله الواقعيون هو التاريخ كله، تاريخ العلم إلى أن يصير فاعلاً (وليس لصيورته فاعلاً غاية ولا حد)، وتاريخ العمل إلى أن يصير فاعلاً قبل النظر (وليس لهذه الصيرورة غاية ولا حد). إنهم يستبدلون الاستخلاف المتحقق فعلاً وبالتدرج في التاريخ، بمجرد وهم الربوية المزعومة في مطابقة المعقول للموجود الحاصلة بدءاً.

بالعمل وبالتقنية: وهنا يكون التصوير أعمق منه في الحالة الأولى، ويبرز بوضوح تدخل القوة في التصوير وإرادة الغالب في المغلوب.

لكن هذه الوساطة في جدول النظر وفي جدول العمل تعلق بمضمونات الجدولين وكأنها بعد موجودة. فكيف تكون الوساطة وهي غير موجودة أو بصدد الإيجاد؟ كيف يوجد الأقوياء الموضوعات النظرية والموضوعات العملية لكي تصبح، بوساطة التعليم والصناعة، والتربية والتقنية، المضمون المتبادل في النظر والعمل بين البشر ثم بينهم وبين الأشياء؟ الجواب عن هذا السؤال هو الذي يتعلق به العنوان الثاني من هذا الفصل، أعني المرحلة المحددة للاسمية العملية وآلياتها، بما هي مُوجدة للعلم وللعمل، أي للحضارة الإنسانية ككل أو لآيات «الاستخلاف والاستيلاء على عالم الحوادث» بلغة أبي زيد. وهذه الآليات الموجدة هي الآلية السياسية الاجتماعية، والآلية السياسية الاقتصادية، أو آلية الاجتماع السياسي بما هو صراع حيوي اجتماعي حول السلطة لذاتها، وآلية الاقتصاد السياسي، بما هو صراع إرادات أو جاهد يدور حول الثروة كمظهر من مظاهر السلطة (الجاه): آلية الغلبة السياسية بإطلاق أو العسبية وآلية الغلبة الاقتصادية أو الجاه، وعنهما تتفرع آليات تعميم العلم والعمل بعد إيجادهما، أعني التعليم النظري (التعليم) والمهني (الصناعات) والتربية والتقنية التي تؤدي جميعاً دور الأدوات الاجتماعية لتعميم ما تم إيجاده، بفضل الاجتماع السياسي بما هو صراع قوى منتج للقيم النظرية والعملية، والاقتصاد السياسي بما هو صراع قوى منتج للقيم النظرية والعملية. والأولى ذات مضمون روحي خلقي رمزي (علماً وعملاً) والثانية ذات مضمون مادي اقتصادي فعلي (علماً وعملاً): ويعود أساسهما الموحد لهما إلى حب التأله، أو الرئاسة الإنسانية بما هي سيادة على الشريعة وعلى الطبيعة أو بما هي تشريع ذاتي من الإنسان لنفسه، أعني جوهر التاريخية^(٦٢).

(٦٢) ويمكن أن نصف الآلة الاجتماعية بما هي ذاتية الحركة (Machine automotrice) بالصورة

التالية:

١- الآلية القاطرة: وهي المنتجة للعلم والعمل، أعني آلية التغلب السياسي الخالص نظراً وعملاً، وآلية التغلب الاقتصادي نظراً وعملاً.

٢- الآلية المقطورة (وهي في خدمة الأولى وأداة لها): أداتا الوساطة في النظر، أي التعليم والصناعة والوساطة في العمل، أعني التربية والتقنية. ويمكن أن نصلح على البعد الأول منهما، أعني التعليم والتربية، فنسميه الأداة المقدية أو الرمزية، بمعنى الفعل في الإنسان وفي العالم بواسطة تكوين المؤسسة الناظرة والعاملة التي يكون فيها الإنسان فاعلاً نظراً وعملاً في الطبيعة والمجتمع؛ وأن نصلح على البعد الثاني منهما، أعني الصناعة والتقنية، فنسميه الأداة الفنية أو المادية، بمعنى الفعل في الإنسان وفي العالم بواسطة تكوين المؤسسة الناظرة والعاملة التي يكون فيها الإنسان فاعلاً نظراً وعملاً في الطبيعة والمجتمع. ويين أن النظر والعمل في المؤسسة المقدية يكون بالبعد الرمزي من النظر والعمل، وأن النظر والعمل في المؤسسة الفنية يكون بالبعد المادي منهما، ولنرمز إلى الأولى بالفكر، وإلى الثانية باليد.

١- آليات العمل الاسمية أو غير الواقعية، أي جوهر التاريخية

وصفنا آليات التعميم المغالطة المولدة للواقعية (اقتداء المغلوب وترفع المعتد) وآليات التعميم الاجتماعية الفعلية المساعدة لها (التعليم، الصناعات، التربية، التقنية)، فجاء الآن دور الآليات المنتجة لمضمونات الجدولين، من دون سذاجة اعتبارها واقعية، أعني الاجتماع السياسي ببعدي صراع القوة فيه (بعد الصراع المبدع للنظر، وبعد الصراع المبدع للعمل)، والاقتصاد السياسي ببعدي الصراع فيه (بعد الصراع المبدع للقيم الاقتصادية، وبعد الصراع المبدع لعلاقات الجاه). وبذلك تبرز لنا الآليات التالية:

١- صراع القوة العملية الغاية: السلطة من أجل السلطة، النفوذ للنفوذ بما هو لذة لذاته وليس وسيلة لغيره، وذلك داخل العصبية الواحدة، وبين العصبيات في المجتمع أو خارجه (بين المجتمعات المختلفة).

٢- صراع القوة النظرية الغاية: المعرفة من أجل المعرفة، النفاذ من أجل النفاذ بما هو لذة لذاته وليس وسيلة لغيره، وذلك بين أهل المذهب الواحد، وبين أهل المذاهب في المجتمع أو خارجه (بين المجتمعات المختلفة).

٣- صراع القوة العملية الأداة: السلطة من أجل الثروة بما هي وسيلة الوسائل ولذة اللذائذ، وذلك بين الجماعة المتملّقة والخاضعة الواحدة، أو بين الجماعات في المجتمع الواحد، أو بين المجتمعات المختلفة.

٤- صراع القوة النظرية الأداة: المعرفة من أجل الثروة بما هي وسيلة الوسائل ولذة اللذائذ، وذلك بين الجماعة المتملّقة الواحدة، أو بين الجماعات في المجتمع الواحد، أو بين المجتمعات المختلفة.

٣- والآلية القاطرة متقاطرة: إذ إن كلاً من فرعها قاطرٌ ومقطورٌ لقسيمه. فألية التغلب السياسي الخالص =

قاطرة بإطلاق؛ ولكنها قد تصبح مقطورة فيصبح التغلب الاقتصادي هو القاطر وهي المقطورة.

٤- والآلية المقطورة أيضاً متقاطرة: إذ إن كلاً من فرعها قاطر ومقطور. المؤسسة العقدية (نظراً وعملاً) هي القاطرة بإطلاق للمؤسسة الفنية؛ ولكنها قد تصبح مقطورة لها. فتصبح المؤسسة الفنية قاطرة. وهذا الانقلاب الثاني علته الانقلاب الأول. إذا ساد الاقتصادي على السياسي ساد الفني على العقدي، وإذا ساد السياسي على الاقتصادي، ساد العقدي على الفني.

٥- وسيادة السياسي على الاقتصادي أو عكسه، وسيادة العقدي على الفني أو عكسه علتها علاقة السيادة بين عنصري كل منهما. فالسياسي يجمع الجدولين النظري والعملي، فإذا تقدم العملي كانت له السيادة وإذا تأخر صارت للاقتصادي. وكذلك الشأن في ثنائية كل منها: الاقتصادي النظري والعملي، والعقدي النظري والعملي والفني النظري والعملي. وإذا فالجدولان هما المتحكمان بحسب الترتيب: إنهما الجسر الناقل من مابعد الطبيعة ومابعد التاريخ الواقعيين إلى الطبيعة والتاريخ الاسمين.

ويُبين أن ٣ ٤، بما هما وسيلتان، تابعتان دائماً لـ ١ ٢، حتى وإن انعكست أحياناً العلاقة فصارت القوة العملية الأداة والقوة النظرية الأداة - بما هما مطلوبتان - غايتين. ويكون هذا الانقلاب، إما عند عددي ١ ٢ في تقربهم إلى من عندهم ١ ٢، أو في نهايات أصحاب ١ ٢ عند فقدانهم لـ ١ ٢. وبذلك يمكن أن نقول إن العمران الإنساني يغلب عليه ١ ٢ عند الصعود، و٣ ٤ عند النزول. لذلك اعتبر ابن خلدون ٣ ٤ أدواتي السفلة الذين يستحوذون على الدولة بحكم إشرافها على الأُفول، وتلخمي المبدعين بحق عن القيام بواجبهم ترقعاً وتعلقاً بقيم لم يبق لها السلطان الفعلي: «ولقد يقع في الدول اضطراب في المراتب من أهل هذا الخلق، ويرتفع فيها كثير من السفلة وينزل كثير من العلية بسبب ذلك»^(٦٣). وذلك أن الدول إذا بلغت نهايتها من الثقل والاستيلاء، انفرد منها منبت الملك بملكهم وسلطانهم، وبس من سواهم من ذلك. وإنما صاروا في مراتب دون مرتبة الملك وتمت يد السلطان وكأنهم تحوّل له. فإذا استمرت الدولة وشمخ الملك، تساروا حيثئذ في المنزلة عند السلطان كل من انتمى إلى خدمته، وتقرب إليه بنصيحته، واصطنعه السلطان لغناؤه في كثير من مهماته، فتجد كثيراً من الشوكة يسعى في التقرب من السلطان بجدته ونصحته، ويتزلف إليه بوجوه خدمته، ويستعين على ذلك بعظيم من الخضوع والتعلق له ولحاشيته وأهل نسيبه، حتى يرسخ قدمه معهم، وينظمه السلطان في جملة، فيحصل له بذلك حظ عظيم من السعادة، ويتنظم في عدد أهل الدولة^(٦٤). وناشئة الدولة حيثئذ من أبناء قومها الذين ذلّوا صعباها ومهدوا أكنافها معتبرين بما كان

(٦٣) ما هو هذا الخلق الذي يفسر به ابن خلدون الاضطراب في المراتب؟ هل هو خلق المترفع من ذوي المكانة الإبداعية (علماء وأدباء وصناعاً) والنسبية (فيها أو في ناشئة الدولة)، بما هو معد راض للخضوع، أم هو الخلق المطالب بالخضوع ووجود القابلين له؟ فالعوامل هنا ثلاثة:

- ١- خلق الملك الذي يريد الاستفراد بالمجد؛
- ٢- خلق ناشئة الدولة الذين شاركوه في تأسيسها - أهل عصبية - وخلق المترفين من العلماء والأدباء وأهل الحرف، أعني كل الذين تأبى نفوسهم التعلق والخضوع؛
- ٣- خلق المتلمقين والخاضعين من السفلة والسوقة.

وقد يذهب الظن ببعضهم إلى أن واحداً من هذه الأخلاق هو المقشر للظاهرة. لكن ابن خلدون لا يفسرها بأي منها، بل بالدينامية الاجتماعية لتفاعل هذه العوامل الثلاثة. وحصيلتها الانتقال من عصبية الدم إلى عصبية الولاء، ومن المؤسسين الفعليين للدولة إلى المصطنعين الذين لا دالة لهم، فيفعل بهم السلطان ما يريد. وإذا فالقابلة هي بين الإنسان الغاية أو الذي لا يريد أن يكون مجرد وسيلة، والإنسان الوسيلة أو الذي يريد أن يكون وسيلة (علماء السفلة والسوقة هم الذين يتوسلون الملك أو يستوسلونه في حين أنه يظن أنه يستوسلهم). وعندئذ تقلب القيم. ولعل مثال البرامكة مع الرشيد، ومثال البرجوازية مع النبلاء من أفضل الأدلة. فالبرامكة، بالثروة والجاه الذي نالوه بالخدمة والخضوع والتعلق، صاروا قلة الوجوه والخاصة، وهو ما أدى إلى نكبتهم عندما أعاد الرشيد إلى ناشئة الدولة دورهم. انظر: المصدر نفسه، «المقدمة في فضل علم التاريخ»، ص ٢٢-٢٦.

(٦٤) وجود هذا النوع من البشر الذي يقبل الخضوع والتعلق يمكن أن يفهم بهذا الحكم المعياري أو أن يوصف فقط بكونه دليلاً على وجود نوع ثانٍ من الصراع حول توسل الجاه للحصول على الثروة، إذا وضعنا جانباً الأحكام الخلقية. أو، بصورة أدق، يمكن أن نتحدث عن نوعين من القيم: إحداهما لا تدخل للأخلاق فيهما، والثانية أخلاقية.

- الأولى: قيم اقتصادية جاهية، وفيها يكون الأكثر «علماء» بمسالك التفرد والوصول إليها بالتقرب من =

لأبائهم في ذلك من الآثار، وتشمخ به نفوسهم على السلطان ويعتدّون بأثاره ويجزّون في مضمار الدولة بسببه^(٦٥). فيمقتهم السلطان لذلك، وبياعدهم ويميل إلى هؤلاء المصطنعين الذين لا يعتدّون بتقديم ولا يذهبون إلى دالة وترفع، إنما دأبهم الخضوع له، والتملق، والاعتمال في غرضه متى ذهب إليه، فيشعّ جاههم، وتعلو منازلهم وتنصرف إليهم الوجوه والخواص بما يحصل لهم من ميل السلطان والمكانة عنده^(٦٦). ويبقى ناشئة الدولة فيما هم فيه من الترفع والاعتداد بالقديم، ولا يزيدهم ذلك إلا بعداً من السلطان ومقتاً، وإثارةً لهؤلاء المصطنعين عليهم، إلى أن تنقرض الدولة. وهذا أمر طبيعي في الدول، ومنه جاء شأن المصطنعين في الغالب^(٦٧).

= أصحابها وسيلة ناجمة للنجاح من دون حكم خلقي. فيكون ذلك من العلم بألية النفوذ والجاه واستعمالها للوصول إلى القوة.

- الثانية: قيم خلقية في الصراع السياسي الخالص بين المبدعين والمعتدين بأنفسهم الراضين للخضوع إلى غيرهم، وهو ما يؤدي إلى الفقر والمذلة الاجتماعية: «وإذا فقدَ صاحبُ هذا الخلق الجاه - وهو مفقود له كما تبين لك - متته الناس بهذا الترفع، ولم يحصل له حظ من إحسانهم، وقدّ الجاه لذلك من أهل الطبقة التي هي أعلى منه لأجل المقت وما يحصل له بذلك من القعود من تعاهدهم وغشيان منازلهم، ففسد معاشه وبقي في خصاصة وفقر أو فوق ذلك بقليل، وأما الثروة فلا تحصل له أصلاً. ومن هذا اشتهر بين الناس أن الكامل في المعرفة محروم من الحظ». (المصدر نفسه، الباب ٥، الفصل ٦: «أحراز السعادة والكسب بالخضوع والتملق»، ص ٦٩٨ - ٦٩٩). وقد يكون هذا، بالمقابل مع ذلك، من الجهل بألية النفوذ.

ومنلما يحقر هؤلاء من أولئك، يهزأ أولئك من هؤلاء، معتبرين إياهم من المرضى النفسيين المصاين بداء تضخم الذات. ولكن هذين الخلقين يندرجان في دينامية الصراع من أجل السلطة داخل العصبية والمجتمع، حيث يؤدي السعي إلى الاستفراد بها عند الملك إلى توسل المصطنعين واستبعاد المترفعين، ويتوسل المصطنعون السلطان للحصول على الجاه فالثروة، ويتوسل المترفعون القيم المضادة للثروة لتمثيل قيمتي الشرف والإبداع. من هنا يكون الصراع بين الساعي إلى الاستفراد بالسلطة المادية، والساعي إلى الاستفراد بالسلطة الروحية، أعني السلطان المتجبر والثائر المترفع. والأراذل بينهما وسائل للأول لإبعاد الثاني. ومن ثم يصبح سلطان الاقتصاد والجاه دليلاً على فساد الدولة، كونه دليلاً على انفصال السلطان الزماني (القوة) والسلطان الروحي (القيمة). وهي نهاية دولة وبداية أخرى، بوساطة الأراذل الذين هم دائماً وسائل بيد غيرهم، وهم الثابت في الحركة.

(٦٥) انقسام العصبية المكوّنة للدولة إلى المستفردين بالحكم والمنبوذين منه، وتلك هي بداية النقلة من عصبية الدم إلى عصبية الولاء والاصطناع، وبداية تكوّن العصبية الجديدة. وغالباً ما تكون من المنبوذين، وليس من المصطنعين اللّهم إلا بانتحال الأنساب وبخدمة العصبية الصاعدة.

(٦٦) تكوّن سلطان الثروة في ظل السلطان: وهذا هو الجاه ودوره، أو البعد الثاني من الآليات الاجتماعية الموحدة للقيم وسيأتي تحليلها.

(٦٧) ما هو الأمر الطبيعي؟ مفهوم الدولة هنا لا يعني ما نعيه نحن الآن. بل هو بمعنى «دولة كذا ودولة كذا» أي نسبة الوظيفة السياسية، بما هي السلطة الزمانية الحاكمة، إلى عصبية ما أو حزب ما (ويطابق هذا المفهوم ما يمكن أن نفيده بعبارة نظام الحزب الفلاني أو الطبقة الفلانية). وإذا فبارة «طبيعي» هنا تعني أن العصبية الحاكمة لها دينامية داخلية تجعلها تنفجر بهذه الطريقة: السعي إلى الانفراد بالسلطة والمجد يُعد المسهمين في نشأته، ويقرب المصطنعين الذين ليس لهم فيه فضل، فينفرط عقد العصبية الحاكمة وتصدع عصبية أخرى، أو بلقننا الآن، ينفرط عقد حزب حاكم ويصدع حزب آخر. ولكن الآن يتعلق الشأن بزبائن الحزب ومؤيديه وليس بأهل العصبية. المصدر نفسه، ص ٦٩٩ - ٧٠٠.

وبذلك يكون الصراع بين أصحاب الغايات القصوى (القوة العملية والقوة النظرية)، ويندرج ضمنه الصراع بين أصحاب الوسائل (الجاه والثروة)، ويكون الثانون وسائل بيد الأولين في بداية الدولة، وينعكس الأمر في نهايتها: وذلك بحكم آلية الاستفراء بالقوة المؤدي إلى الاصطناع^(٦٨). وإذا كان ابن خلدون يعيب على المترفين باسم الإبداع أو باسم النسب هذا الخلق، فهو، مع ذلك، لا يفضل عليه خلق المتملقين والخاضعين، بل يصف هذا الأخير بما يقرّز النفس، مما يفيد بأنه لا يفضل على الأول. ولكنه ينبّه لجهل المترفين بالآلية الطبيعية المؤدية إلى انحطاط المجتمعات.

وسرى كيف يستمد ابن خلدون من انخراط هذه الآلية الطبيعية في الصراع السياسي على السلطة العملية والسلطة النظرية في المجتمع، ضرورة الآليات المدخلة للانتظام في العمران، وهو معنى السياسة بما هي وازع الازع، وليس بما هي الازع الطبيعي للعمران: إنها آلية الانتظام الذاتي بفضل علم ما يؤول إليه الصراع الطبيعي من انخراط ذاتي. وهذا الانتظام الذاتي هو المحدد للمؤسسات المتجاوزة للجميع، لا بما هي متعالية عليهم بذاتها، بل بما هم قد اعتبروها كذلك لتجنب الانخراط الذاتي، والاستعاضة منه بالانتظام الذاتي: «لما كانت حقيقة الملك أنه الاجتماع الضروري للبشر، ومقتضاه التغلب والقهر للذاتان هما من آثار الغضب والحويونية، كانت أحكام صاحبه في الغالب جائرة عن الحق، مُجحفة بمن تحت يده من الخلق في أحوال دنياهم لحمله إياهم في الغالب على ما ليس في طوقهم من أغراضه وشهواته. ويختلف ذلك باختلاف المقاصد من الخلف والسلف منهم^(٦٩)» فتمس طاعته لذلك، ونجىء العصبية المفضية إلى الهرج والقتل. فوجب أن يرجع في ذلك إلى قوانين سياسية مفروضة يسلمها الكافة ويتقادون إلى أحكامها كما كان ذلك للفرس وغيرهم من

(٦٨) وقد اكتفى ابن خلدون بالحديث عن الاستفراء والاصطناع في القوة العملية ولم يتحدث عنها في القوة النظرية. لكن الآلية واحدة. فكثير من ناشئة المذاهب (قياساً على ناشئة الدول) يصطنعون من لا دخل لهم في النظرية لاستبعاد من شاركهم في وضعها وتأسيسها ليستفرد بالسلطة الروحية، ومن ثم فسفلة الصراع العملي الذين يصطنعهم من يسعى إلى الاستفراء بالمجد في السلطة الزمانية لهم ما يناظرهم في الصراع النظري الذين يصطنعهم من يسعى إلى الاستفراء بالمجد في السلطة الروحية. فيسيطر على المجتمع متملقو الأول الخاضعون له وتمتلقو الثاني الخاضعون له، وذلك لمساعدتهما على استبعاد من ينافسهما في سلطانهم. وعندئذ يصبح لهذا المستفرد بالمجد سلطان زائف في العمل والنظر يدعمه المصطنعون، ويكون السلطان الحقيقي قد انتقل بالتدرج إلى المبتدئين. وذلك هو معنى نهاية الدولة، أي أنها تدوّل لتنتقل إلى الغير في العمل والعلم. وهؤلاء المتملقون في العمل والعلم يكونون دائماً في خدمة صاحب الدولة في العلم والعمل، عندما يصعد نجمه ويريد الاستفراء فيشرع في الأقول، لأنه يتحول سلطاناً على من لا معنى للسلطة عليه. العالم بين المتملقين لا معنى لسلطانه، وسلطانه الفعلي هو اعتراف العلماء بحق به. والعالم بين المتملقين لا معنى لسلطانه، وسلطانه الفعلي هو اعتراف العاملين بحق به. من هنا نرى أن كبار العلماء وكبار الساسة إذا ماتوا يتركون بعدهم أكبر منهم. وصغارهم يتركون أصغر منهم! لذلك كان أرسطو وريث أفلاطون! وكان الفاروق وريث الصديق!

(٦٩) ويعني ذلك أن هذا الإفراط في استغلال الحكوميين متدرج، فهو يبلغ الذروة في نهايات الدولة، ويكون مقتصداً في بدايتها بحكم الآلية الداخلية للعصبية.

الأتم^(٧٠). وإذا خلت الدولة من مثل هذه السياسة لم يستتب أمرها ولا يتم استيلاؤها^(٧١). فكيف تكون آليات الانتظام الذاتي؟ ولم يحتاج إليها العمران البشري لكي «يستتب أمرها» [الدولة] ويتم استيلاؤها؟^(٧٢) ولم يكون شكلا هذه السياسة أحدهما عقلياً، والثاني دينياً، والحاصل منهما فعلاً جامعاً للأمرين معاً؟ وهل وازع الوازع - أو السياسة بهذا المعنى، أعني بما هي آلية انتظام ذاتي (auto-régulation) - أمر أجنبي عن الوازع نفسه؟ لنستمع إلى ابن خلدون، ولنتر كيف يحدده: وذلك في الفصل الحادي والخمسين من الباب الثالث بعنوان «في أن العمران البشري لا بد له من سياسة ينتظم بها أمره». مقدمين لنصه بملاحظتين:

١- الأولى تتعلق بينية هذا الفصل: فهو يتألف من أربعة عناصر هي:

أ - تحديد المقصود بالسياسة التي ينتظم بها العمران وعملها.

ب - تمييز هذه السياسة من السياسة المدنية، ومن ثم مواصلة تعريف السياسة التي ينتظم بها العمران، تعريفاً بالسلب.

ج - تقويم أصناف السياسات التي ينتظم بها أمر العمران البشري والمفاضلة بينها، أو بصورة أدق، تحديد صنفها الذي يغلب في التاريخ الإنساني.

د - وأخيراً تقديم نموذج من القواعد السياسية التي تمكن من تحقيق الانتظام الذي به تستتب الدولة ويتم استيلاؤها. وهو الحد الأدنى منها.

٢- والثانية تتعلق بمعنى الانتظام المطلوب في العمران وكيفية تحديد عناصره. وهو لم يرد في هذا النص إلا تلميحاً، كونه ملازماً لكل فصول المقدمة من البداية إلى النهاية، أي مجموعة الشروط التي تجعل الدولة لا تتحول إلى أداة لقتل العمران، وذلك في مجالات الآليات المنتجة للقيم والآليات المعممة لها، أعني في الصراع السياسي الخالص والصراع الاقتصادي، ثم في التعليم والصنائع، وفي التربية والتقنيات^(٧٣).

(٧٠) وقد يظن بعضهم أن الحديث عن آثار «الغضب والحويونية» ومقابلته للسياسة والعقل عودة إلى النموذج النفسي للمدينة، كما هو الشأن عند الفلاسفة. ولو صح ذلك لكانت السياسة عندئذ تعني السياسة المدنية، ولما قال ابن خلدون لنفي مثل هذا التأويل في: المصدر نفسه، الباب ٣، الفصل ٥١: «في أن العمران البشري لا بد له من سياسة ينتظم بها أمره: «وما تسمعه من السياسة المدنية، فليس من هذا الباب (...). وليس مرادهم [الفلاسفة] السياسة التي يُحمل عليها أهل الاجتماع بالمصالح العامة» (ص ٥٤٠) ولما اختار من الأمثلة أولها الفرس. بل هو يعني بالسياسة آليات الانتظام الذاتي للاجتماع حتى «يستتب أمرها» [الدولة] ويتم استيلاؤها».

(٧١) المصدر نفسه، الباب ٣، الفصل ٢٥: «في معنى الخلافة والإمامة»، ص ٢٣٦ - ٢٣٧.

(٧٢) المصدر نفسه، ص ٢٣٧.

(٧٣) وهو معنى حاجة الوازع إلى وازع يحقق له الانتظام الذاتي. وهو معنى السياسة الناقلة من السلطة بما هي قهر وتغلب طبيعي لا يحده إلا قهر وتغلب من جنسه («ونجني» العصبية المضطربة للهرج والقتل) إلى =

يقول ابن خلدون: «اعلم أنه قد تقدم لنا، في غير موضع، أن الاجتماع للبشر ضروري، وهو معنى العمران الذي تتكلم فيه، وأنه لا بد لهم في الاجتماع من وازع حاكم يرجعون إليه. وحكمه فيهم:

- تارة يكون مستنداً إلى شرع منزل من عند الله يوجب انقيادهم إليه إيمانهم بالثواب والعقاب عليه الذي جاء به مبلغه^(٧٤).

- وتارة إلى سياسة عقلية يوجب انقيادهم إليها ما يتوقعونه من ثواب ذلك الحاكم، بعد معرفته بمصالحهم^(٧٥).

= السلطة بما هي مؤسسات مبرزة لهذا الصراع: وذلك:

- ١- بالحد من الأحكام الجائرة عن الحق المصحفة بمن تحت يد الحاكم، أي من أغراضه وشهوته تجنباً لمجيء العصبية المفضية للمهزج والقتل وتيسيراً للطاعة: أي لتجنب الثورات؛
- ٢- بالحد من استقلال عمل الآخرين إما بالأدوات أو بالتجارة بدلاً منهم، وذلك ما يؤدي إلى العزوف عن العمل، وقتل العمران؛
- ٣- بالحد من قوة الحماية حتى لا يصبح الشعب ذليلاً فلا يستطيع الدفاع عن نفسه؛
- ٤- بالحد من الترية التعسفية وقهر الأطفال حتى لا يربوا على الذل فلا يكونون أحراراً؛
- ٥- بالحد من الحضارة القائلة للطاقة الحيوية في الإنسان، والجماعة منه حيواناً ألهياً لا فاعلية له ولا قدرة (فلا يسالدا).

(٧٤) ما هو مقابل الانقياد؟ ما الذي يوجبه؟ الإيمان بالثواب والعقاب. وإذا فهناك مقايضة: الانقياد مقابل ثواب وعقاب. والمقايضة هنا إيمانية دينية، وليست عقلية. ولما كان هذا هو مضمون العهد أو الميثاق بين الإله والمؤمن، صارت هذه السياسة تعاقدية بين المؤمن والإله، بتوسط الرسول المبلغ والخليفة النائب عنه.

(٧٥) ما هو مقابل الانقياد؟ ما الذي يوجبه؟ ما يتوقعونه من ثواب ذلك الحاكم. وإذا فهناك مقايضة: الانقياد مقابل ثواب (فقط وليس هناك ذكر للعقاب). والمقايضة هنا عقلية (ما يتوقعونه) وليست إيمانية. وشرط هذه المقايضة معرفة الحاكم بمصالحهم: وهو إذا عقد مباشر بين الحاكم والمحكوم من دون واسطة. وسند الحكم هذا هو وازع الوازع لأن الوازع الذي يرجعون إليه لا يستمد وزعه من ذاته بل من سنده الذي هو، في الحالة الأولى، عهد بين المؤمن والإله، وفي الحالة الثانية، عهد بينه وبين متوقع الثواب، وهي علاقة دنيوية خالصة، بخلاف العلاقة الأولى. والغريب أن العلاقة الأولى تتضمن الثواب والعقاب، في حين أن الثانية لا تتضمن إلا الثواب، مما يعني أن ابن خلدون - انطلاقاً من العبودية للإله وحده - ينفي عن السياسة العقلية كل حق في التهيب ويقصرها على الترغيب.

وقد تكون مغالين في استعمال مصطلح العقد. ولكن أمرين يجعلان ذلك معقولاً:

- الأول هو اشتراط ابن خلدون هذه الآليات لتحقيق الانتظام، واعتبار عدم وجودها علة في إفراط الحاكم المؤدي إلى الثورة، وصراع القوى بين العصبية، واستحالة استتباب الأمر واستيلاء الدولة: وإذا، فمن دون هذا الشرط لتحقيق الانتظام يكون المجتمع في ما يشبه الحالة الطبيعية من الصراع الأبدي وليس من الأخوة البدائية (بين العصائب).

- الثاني كون هذه السياسة أصبحت سنداً يعلو على الحاكم والمحكوم ويلزمهما معاً وهو متكافئ في حالتيه: إما انقياد مقابل عقاب وثواب في الآخرة، بحكم الإيمان وتصديق الرسول؛ أو انقياد مقابل ثواب متوقع في الدنيا من قبل الحاكم. وهنا يصبح الانقياد من المحكوم ذا عوض من الحاكم هو الثواب. ولذلك لسنا مغالين عند الحديث عن العقد: إذ حتى إذا غاب التعاقد فقد حضر مضمونه، أعني مقايضة الطاعة والانقياد بالجزاء =

وما يتضمنه النص بمراحله الأربع يتحدد بما يتضمنه مدلول الانتظام كما يتحدد في المقدمة. لذلك تُعتبر النقطتان الوسيطتان ب وج محددين لطبيعة هذا الانتظام بالسلب وبالاجباب؛ والأولى أ محددة لغايته القصوى، والأخيرة د لغايته الدنيا. وفعلاً فهذا الانتظام الذاتي ليس وازعاً للوازع لا فاعلية له مثل السياسة المدنية، كون هذه تفترض حالة يكون الاجتماع فيها غنياً عن الوازع، ومن باب أولى فهو غني عن وازع الوازع^(٧٦)، بل هو وازع بالوجه الثاني من السياسة العقلية التي يراعي فيها مصلحة السلطان وكيف يستقيم له الملك مع القهر والاستطالة وتكون المصالح العامة في هذه تبعاً. وهذه هي السياسة التي يُحمل عليها أهل الاجتماع التي لسائر الملوك في العالم من مسلم وكافر^(٧٧).

ويحوظ هذا التحديد السالب (ليس السياسة المدنية) والموجب (هو الوجه الثاني من السياسة العقلية) غايته القصوى أو الوجه الأول من السياسة العقلية، أعني السياسة التي يراعى فيها الصالح العام على العموم ومصالح السلطان في استقامة ملكه على الخصوص^(٧٨)، وغايته الدنيا هي مضمون رسالة كتاب طاهر بن الحسين، أعني آخر عناصر هذا الفصل، حيث تتحول السياسة إلى مجرد نصائح موجهة إلى الملك، وليست سنداً فعلياً يعلو عليهم ويكون الاحتكام إليه. لذلك يمكن أن نعود إلى الوجه الموجب من التحديد، لنقول إنه ما يعنيه ابن خلدون بالانتظام الضروري للعمران: أعني الوجه الثاني من السياسة العقلية حيث يبين علم الاجتماع أن الصالح العام تاريخياً، تابع لمصالح العصبية الحاكمة (حزباً أو طبقة)، وأن ذلك إذا فهم بحق يمكن أن يجعل المجتمع ذا انتظام مقبول، وذلك بالصورة التالية:

- لأن الإفراط في التسلط والقهر يولد الثورة والعصبية المنفضية للهرج والدماء، وإذا فمصلحة السلطان تقتضي الانتظام الذاتي؛ ويتج منه المصلحة العامة^(٧٩).

= وخضوع الحاكم والمحكوم لقوانين تلو عليهما.

المصدر نفسه، الباب ٣، الفصل ٥١: «في أن العمران البشري لا بد له من سياسة ينتظم بها امره»، ص

٥٤٠.

(٧٦) «وإنما معناه [السياسة المدنية] عند الحكماء ما يجب أن يكون عليه كل واحد من أهل ذلك المجتمع

في نفسه وخلقه حتى يستغنوا عن الحكام رأساً. المصدر نفسه، ص ٥٤٠.

(٧٧) المصدر نفسه، ص ٥٤١.

(٧٨) المصدر نفسه، ص ٥٤١. ومن الأمثلة عليها سياسة الفرس. وهي عكس الوجه الثاني: لأن المصالح

العامة هي الأصل ومصلحة الحاكم فرع في الوجه الأول الخاص بالفرس، ومصلحة الحاكم هي الأصل والمصالح العامة فرع في هذه السياسة التي يشهد لها ابن خلدون بأنها السائدة «في العالم من مسلم وكافر»، وإن لطفها الدين في بعض الحالات.

(٧٩) الانتظام الذاتي هنا -حد من القهر والتسلط- بمعنى إطالته من خلال التخفيف فيه، بصورة تجعله

يبقى في الحدود المقبولة الحائلة دون الإقدام على الثورة عليه. وهو إذاً من جنس الاستعاضة من المنفعة القوية =

- لأن الإفراط في الاستغلال والظلم يقتل العمران بالفقر عن العمل وإنتاج الثروة، مما يفقر الدولة ويؤدي إلى عكس المطلوب، وإذا فمصلحة السلطان تقتضي الانتظام الذاتي، وينتج منه المصلحة العامة^(٨٠).

لذلك اعتبرنا المجتمع آلة ذات انتظام ذاتي علم أصحابها بما تُوصل إليه آلياتها، إذا فقدت الانتظام الذاتي، هو سياستها وهو انتظامها الذاتي لا غير^(٨١).

ومثلما يكون هذا الانتظام الذاتي للسياسي الخالص والاقتصادي الخالص محدداً لمفهوم السياسي، فإن من نتائجها على أدواتها المعممة لمفعولها، ما يلي:

١- فالتربية، لا بد من أن تكون تحررية ومحافضة على أنفة الطفل ليكون مواطناً حراً يحافظ على نمو المجتمع، ومن ثم على قوة الدولة التي هي صورة المجتمع^(٨٢).

٢- وتعميماً لـ ١، لا بد من ألا تؤدي القوة الحامية إلى إخلاد المواطنين إلى الذلل والوداعة، وإلا أصبح المجتمع عاجزاً عن الدفاع عن نفسه، وأصبحت الدولة غريبة عنه

= والصغيرة بالمتعة الأقل قوة والأطول. ويمكن أن يضاف إليه العامل المعقد لإبراز هذه الآلية المحددة للانتظام الذاتي بمظهر الأخلاق الحية للرعية، وهو العامل الروحي الذي يقوّي من سلطة العصبيات: كما هو الشأن في دور الدعوات الدينية المصاحبة للعصبيّة. انظر: المصدر نفسه، الباب ٣، الفصل ٥: «في أن الدعوة الدينية تزيد الدولة قوة على قوة العصبيّة»، ص ٢٧٨ - ٢٧٩.

(٨٠) الانتظام الذاتي هنا -وحد من الاستغلال والظلم- بمعنى إطالة مدتها من خلال التخفيف من وطأتها، بصورة تجعلها لا يقتلان الميل إلى العمل والسعي، انظر: الفصول ٣٨ إلى ٤٣ من الباب ٣، وخصوصاً هذا الأخير: «في أن الظلم مؤذن بخراب العمران»، ص ٥٠٧ - ٥١٤ وخصوصاً: «وإذا قعد الناس عن العاش وانقبضت أيديهم عن المكاسب كسدت أسواق العمران، وانتقضت الأحوال، وابدّعز الناس في الآفاق، من غير تلك الإبالة في طلب الرزق فيما خرج عن نطاقها، فخف ساكن القطر، وخلت دياره، وخربت أمصاره، واختل باختلاله حال الدولة والسلطان، لما أنها صورة «للعمران تفسد بفساد مادتها ضرورية»، (ص ٥٠٧ - ٥٠٨). وإشارة ابن خلدون إلى آليات الانتظام هذه قد يجعل بعضهم يميده إلى جماعة السياسة المدنية: فهو لا يكتفي بوصف واقع السياسة بل يتحدث عن شبه واجب لها. ومع ذلك فإن آليات الانتظام غير السياسة المدنية، وليست من جنس الواجب الوهمي؛ بل هي من جنس الانتظام الذاتي الواجب على صاحب الدجاجة التي تبيض ذهباً!

(٨١) وهذا العلم يكون فعالاً كونه يجعل من الوجه الثاني من السياسة العقلية سبيلاً إلى الوجه الأول منها: أعني أن علم السياسة، بما يبيّن لأصحاب العصبيّة من مصلحة لهم في القانونين اللذين أشرنا إليهما، يجعل أصحاب العصبيّة من جنس صاحب المؤسسة الاقتصادية الذي يبحث عن العلاقة الرياضية المحددة للتوازن الناتج في استغلال مجال اقتصادي معين، بحيث لا يؤدي السعي إلى الربح السريع إلى إزالة مصدره. وإذا فهذه السياسة هي من جنس القوانين الاقتصادية للعلاقة بين مصلحة الحاكم والمحكوم. وهو ليس السياسة المدنية، ولا هو حتى الوجه الأول من السياسة العقلية مباشرة، بل هو علم الانتظام الذاتي للسياسي (L'auto-régulation) المطيل مدته بإطالة مادته، أعني العمران، ومنعها من الفساد الناتج من بقاء السلطان طبيعياً.

(٨٢) انظر: المصدر نفسه، الباب ٦، الفصل ٤٠: «في أن الشدة على المتعلمين مضرة بهم».

وبحاجة إلى حماية من المرتزقة^(٨٣).

٣- وقياساً على ١، يمكن أن نستنتج أن ابن خلدون، (لو استخرج جميع نتائج نسقه) يدعّر كذلك إلى تقنية غير مفسدة للطبيعة حفاظاً على التوازن الطبيعي في الموضوع المعمول، قياساً على الحفاظ على التوازن الطبيعي في الذات العاملة^(٨٤).

٤- وتعميماً لـ ٣، لا بد من ألا تؤدي السياسة المالية إلى الاستغلال الفاحش لقوى الانتاج ولمواده بصورة تفسد مصادر الرزق في التوازن الاجتماعي بين العامل الثقافي والحضاري والعامل الطبيعي والبيئي^(٨٥).

وتلك هي آليات الانتظام الذاتي التي يقتضيها علم الاجتماع السياسي وعلم الاقتصاد السياسي، بما هما أدوات علم السياسة بمعناه العام، البديلان من أداتي المدني النفسي والاقتصادي المنزلي في السياسة الفلسفية الواقعية. والمهم، في هذه الآليات، أن النموذج المدني النفسي والاقتصادي المنزلي لا وجود لهما، بل إن الاجتماع السياسي والاقتصاد السياسي (أو آليات السلطان السياسي، وآليات السلطان الاقتصادي أو آليات سلطان الغايات وآليات سلطان الوسائل) هما المحددان للنماذج، عودةً من المجتمع إلى المنزل والنفس، بحيث تنقلب العلاقة النموذجية، فيصبح ما كان يُظنّ أساساً طبيعياً للاجتماع، مستمداً أساسه من الأساس التاريخي. النفس والمنزل تاريخيان هما أيضاً، وذلك من حيث مضمونهما الذي هو تاريخي (وما ليس بتاريخيه فيهما، أو الثابت، شكّل خاوي، من جنس القدرة على النطق التي، إذا تحققت، صارت كلاماً تاريخياً بعينه هو إحدى اللغات المعلومة تاريخياً)^(٨٦).

(٨٣) انظر: المصدر نفسه، الباب ٢، الفصل ٦: «معاناة أهل الحضّر للأحكام».

(٨٤) وهذا ما لا نجد فصلاً تؤيده لأن مثل ذلك يعسر وجدانه في المقدمة، ولكنه واجب بحكم التوازي بين مفعول الترية في الأشخاص ومفعول التقنية في الأشياء.

(٨٥) انظر: المصدر نفسه، الباب ٣، الفصول ٣٨-٤٣: حيث إن الجهل بعلم المالية العمومية (finances publiques) يصبح اللولب الأساسي لإنساد الآليات الاقتصادية للمجتمع. فعدم التوازن في المالية العمومية، الذي ينتج من عدم التوازن بين الاستهلاك والانتاج، يؤدي إلى إقبال عوامل الانتاج بدرجة تُفَعِّدها عن العمل، ومن ثم يقصد العمران (مادة الدولة)، تفسد الدولة (صورة العمران). وبذلك نفهم أن اقتصاد الدولة (macro-économie) هو المحدد لاقتصاد المؤسسة (micro-économie). وهو المقصود بالنقطة من نموذج الاقتصاد المنزلي حيث يتماس اقتصاد الدولة على اقتصاد المنزل ويُفسَّر به إلى عكسه، أعني أن اقتصادات الدولة هي المحددة لاقتصادات المؤسسة الاقتصادية، منزلاً كانت (ménages) أو مؤسسة انتاج أو تبادل (entreprises). وهذا المثال يساعد كثيراً على فهم النقطة الموازية من نموذج المدني النفسي، حيث يقاس الاجتماع على النفس، إلى عكسه، أعني قياس النفس على المجتمع، واعتبارها هي بدورها دولة أو ذات بنية سياسية من جنس بنية الدولة، حيث الصراع السياسي والاقتصادي كما حللتاه.

(٨٦) وحتى هذا التعمين فإنه خاضع لآلية الصراع السياسي والاقتصادي التي وصفنا. انظر: المصدر نفسه، =

وقد جمع ابن خلدون هذين الأساسين، جمعاً صريحاً، في تحديده أسباب فساد الدولة وال عمران في الفصل السابع والأربعين من الباب الثالث بعنوان «في كيفية طروق الخلل للدولة» (ص ٥٢١ إلى ٥٢٧)، مبرزاً الأمرين اللذين أكدنا عليهما: أعني تقدم الاجتماعي السياسي، والاقتصادي السياسي على المدني النفسي، والاقتصادي المنزلي أولاً، ثم تقدم أولهما على ثانيهما، تقدم الغاية على الوسيلة ثانياً: «أعلم أن مبنى الملك على أساسين لا بد منهما. فالأول الشوكة والعصية، وهو المبر عنه بالجند^(٨٧). والثاني المال الذي هو قوام أولئك الجند وإقامة ما يحتاج إليه الملك من الأحوال^(٨٨)، والخلل إذا طرقت الدولة طرفها في هذين الأساسين^(٨٩).

تتضمن هذه العبارة الوجيزة المحددة لأساسي الدولة على ثمرتي الأساسين الأعمق لل عمران نفسه، مع الإشارة إلى الثمرة والعمق. فالجند ثمرة العصية وليس هو هي. والمال ثمرة الاقتصاد وليس هو هو. وسياسة الثمرة هي السياسة المفسدة للعمق (المال والجند ثمرتان - الاقتصاد والعصية أساساهما).

- إذ إن العصية تمر من «الناشئة» - أعني مؤسسي الدولة المسهين فيها، من دون أن تكون أجيبة - إلى البديل منها الأجير الذي يزداد وزناً بتناقص وزن العصية المؤسسة: أي إن الصراع الداخلي للعصية، بما هو آلية اجتماعية، هو الذي يفسر الانتقال من العصية المستندة إلى المساواة بين المؤسسين، إلى العصية المؤلفة من مستبد ومصطنعين؛ وذلك بحكم الهداميين للعصية^(٩٠) أعني الترف والقهر «فيحيط بهم هادمان هما الترف والقهر»^(٩١)، فتحصل النقلة من العصية الدموية إلى عصية الموالة والاصطناع، أو بصورة أعم من العصية المؤسسة التي هي

= الباب ٤، الفصل ٢٢: «في لغات أهل الأمصار» خصوصاً قول ابن خلدون: «أعلم أن لغات أهل الأمصار إنما تكون بلسان الأمة أو الجيل التاليين عليها أو المختطين لها. ولذلك كانت لغة الأمصار الإسلامية كلها بالمشرك والمغرب لهذا العهد عربية، وإن كان اللسان العربي المضرى قد فسدت ملكته وتغير إعرابه» (ص ٦٧٥). (٨٧) إذا وقف المرء هنا فإنه سيظن أن الأمر لا يتعلق إلا بالحماية وينمط من النظم العسكرية. لكن معالجة ابن خلدون هذا الأساس الأول بين أن ابن خلدون يعني به ما أطلقنا عليه اسم الصراع السياسي داخل العصية وخارجها، بل وحتى بين الأمم، أي أنه مبدأ يفسر مستويات الصراع للغاية في مستوياته الثلاثة: في العصية نفسها، بين العصاب في الدولة نفسها، ثم بين الدول بما هي عصابات. وقد يجمع ذلك كله في التفسير الجامع لها، أعني الصراع التاريخي بين الحضارات المتوالية بما هي موت لعصابات وميلاد لغيرها. (٨٨) إذا وقفنا هنا فإننا سنظن أن الأمر يتعلق بمسألة التوازن المالي في المالية العمومية لا غير، وأنه لا علاقة له بالأساس الاقتصادي السياسي. لكن تحليل الأساس الثاني في هذا الفصل بين أنه يعني ما أطلقنا عليه اسم الصراع الاقتصادي داخل علاقات الانتاج بما هي علاقات جاه ومحددة لنمط الاستغلال في المجتمع ودوره في تعطيل الانتاج، ومن ثم في إفساد عمران.

(٨٩) المصدر نفسه، الباب ٣، الفصل ٤٧: «في كيفية طروق الخلل للدولة»، ص ٥٢١ - ٥٢٢.

(٩٠) وإذا فالعامل الاقتصادي يتدخل حتى في العامل الأول: أعني الترف، أي اقتصاد الاستهلاك الدفاع

إلى الإنراط في القمود والظلم استغلالاً للعاملين والمنتجين من قبل ذوي الجاه غير العاملين وغير المنتجين.

(٩١) المصدر نفسه، ص ٥٢٢.

أقرب إلى المساواة بين المؤسسين الأحرار جميعاً، إلى العصبية المؤلفة من مستفرد بالمجد وهو حر، ومن مصطنعين لا دور لهم في التأسيس ومن ثم فهم عبيد أو كالعبيد يقايضون حريتهم وأنفتهم بالجاء الذي يحصلون عليه: تلك هي آلية الاجتماع السياسي^(٩٢).

- إذ إن حاجة الدولة، في مرحلة التأسيس، لا تبلغ درجة تُفسد الميل إلى العمل والانتاج في المجتمع. وكلما ازدادت هذه الحاجة ازداد عبء الدولة على المجتمع، فقلّ ميل الناس إلى العمل، وأصبح غير العاملين أكثر استفادة من العمل من العاملين أنفسهم. وتنعكس العلاقة بين الاستهلاك والانتاج، الأول يعظم والثاني يصغر، إلى أن تصل العلاقة إلى الحد الذي يُفقد الاقتصاد توازنه، عندما يصبح ما يبقى للعامل من ثمرة عمله، غير كاف لدفعه إلى العمل. ومثلما تدخّل العامل الاقتصادي في العامل السياسي، يتدخل العامل السياسي في العامل الاقتصادي. وهنا يكون هذا التدخل بتجاسر المرتزقة على الدولة: تلك هي آلية الاقتصاد السياسي^(٩٣).

(٩٢) عمل الآلية بصورة سريعة. وتعمل آلية الاجتماع السياسي بالصورة التالية (الوجه السالب منها). كيف يؤدي انخراط القوة العمومية الناتج من انخراط العلاقة بين استهلاك القيم الحلقية وإنتاجها إلى قتل العصبية، ومن ثم إلى قتل الدولة، قتل العمران.

- الاستفراء بالمجد يعني استبعاد المشاركين في تكوينه الذين لا يقبلون أن يعاملوا معاملة العبيد.
- ويكون هذا الاستبعاد بحاجة إلى سند عنيف بديل منهم وضدهم ولا يكون إلا بالاصطناع والموالة، حيث يقبل من لم يشارك في تأسيس المجد أن يُعامل معاملة العبيد خدمةً للمستفرد به ضد ناشئة الدولة.
- عصبية الاصطناع والموالة، بما هي ارتزاق سياسي يصحبها ضرورة الارتزاق العسكري، أو الحامية الأجيّة.

- الحامية الأجيّة تكون أجيّة لمن يدفع أكثر، وقد تستغني عن المؤجّر فتحجب عنه.
- من هنا الحاجة إلى زيادة الإنفاق وانخراط مالية الدولة، فيضاف إلى ضعفها بفقدان العصبية والحزوة، ضعفها بالاعتماد على عصبية عبيده وإضعافها بالاقتصاد باللجوء إلى الظلم وإقصاد الناس عن العمل. وبذلك يختلط العاملان: الاجتماع السياسي والاقتصاد السياسي بدايةً من قمتها. الجند والمال، أو القوة العمومية والمالية العمومية، إلى أساسهما العصبية والاقتصاد.

(٩٣) عمل الآلية بصورة سريعة: وتعمل آلية الاقتصاد السياسي بالصورة التالية (الوجه السالب). كيف يؤدي انخراط المالية العمومية الناتج من انخراط العلاقة بين استهلاك القيم الاقتصادية وإنتاجها إلى قتل الاقتصاد، ومن ثم إلى قتل الدولة، قتل العمران؟
- كلفة الدولة (الاستهلاك) تسدّد باليات فاسدة في المالية العمومية: الأدعاءات والتدخل في الاقتصاد بتدويل التجارة.

- إثراء الجبّة والمصطنعين، حيث يصبح الجاه مصدر الثروة وليس العمل، يؤدي إلى عكسه: من الإقطاع في البداية إلى المصادرة في النهاية.

- آلية الجاه تعني أن الطبقات في توالياها تستند إلى استغلال الدون لتعويض استغلال الفرق: الطبقة ط ٢ مثلاً تستغل ط ١ لتعوض استغلال ط ٣ لها: ويؤدي ذلك إلى قتل الدجاجة التي تبيض ذهباً، أعني الطبقات العاملة والمتتجة بحق.

وهكذا إذاً يكون الجند والمال - أداتا القوة، الأول للسياسة، والثاني للاقتصاد، ورمزها - دالين على الأساسين الأعمقين، في الآلة الاجتماعية، أعني الصراع السياسي من أجل غاية الغايات التي هي الاستخلاف أو الرئاسة الإنسانية، بما هي حب تأله عند الإنسان^(٩٤)، والصراع الاقتصادي من أجل وسيلة الوسائل التي تمثل رمزاً للاستخلاف أو للرئاسة حيث يعوض الـ «له» l'avoir الوجود l'être، خصوصاً أن الوجود في مدلوله

- وهذا الاستغلال والظلم المستند إلى الجاه لا بد له من قوة تمحيه: من هنا يأتي دور الجند ويكون بالضرورة مرتزقاً لعتلين:

- الأولى لاستبعاد أهل العصية المكونة للدولة، كونهم مرتفعين وذوي دالة على الملك الذي يريد الاستفراد، بالاستناد إلى الصنائع من المناقنين.

- الثانية لكون الإثراء المستند إلى الجاه يجعل أصحاب القوة أقرب الناس إلى الأخذ المباشر لما لهم من قوة، فيفتكون بالسلطان وتعجز الدولة عن إرضاء الجند.

من هنا كان اختلاط الآيتين السياسية والاقتصادية. والحل هو في تحرير الاقتصادي من السياسي بجعل العمل مصدر الثروة وليس الجاه، لأنه «قد تبين أن المفادات والمكتسبات كلها أو أكثرها إنما هي قيم الأعمال الإنسانية» (المصدر نفسه، الباب ٥، الفصل ١: «في حقيقة الرزق والكسب وشرحهما»، ص ٦٨١). وإذا فالجاه هو الاستغلال المولد للثروة. وقد وصفنا الآيتين وصفاً سالباً: أي إننا أتبعنا ابن خلدون الذي عرضهما نسقياً عند الحديث عن الآفات المسددة للدولة وللعران (أي لصورة السياسي: الدولة؛ ولمادته: العمران). ولما كان ذلك يُمدد للنتيجة التي يستهدفها ابن خلدون، أعني تمهيد السياسة بمعنى نسق القوانين المحددة للانتظام الذاتي، بما هو وازع الوازع المستند إلى علم هاتين الآيتين، فإن هذا الوجه السالب يصبح، بقلبه دعوة إلى:

- قانون التوازن العام في القوة العمومية ذروة، وفي أساسها، أعني العصية الحاكمة حتى تمنع النقلة من المجتمع السياسي الذي تحكمه المشاركة الحرة في السلطان السياسي المستند إلى المساواة إلى المجتمع السياسي المنقسم إلى سادة وعبيد، باستعمال عصبية العبيد أو الأجراء بما هم مرتزقة العنف: منع النقلة من المساواة في الانتاج القيمي بالمعنى الخلفي إلى المقابلة بين سادة وعبيد.

- قانون التوازن العام في المالية العمومية ذروة، وفي أساسها، أعني الاقتصاد حتى تمنع النقلة من المجتمع المدني الذي تحكمه المشاركة الحرة في السلطان الاقتصادي المستند إلى العدل إلى المجتمع المدني المنقسم إلى مستغنين ومستغّلين باستعمال عصبية العبيد أو الأجراء مرتزقة الاستغلال: منع النقلة من المساواة في الانتاج القيمي بالمعنى الاقتصادي، إلى المقابلة بين مستغّلين ومستغّلين.

وطبعاً يعتبر ابن خلدون هذه النقلة أمراً طبيعياً، بمعنى أنها لا مردّ لها. ولكن هذا الاعتبار يفيد أمرين هما المقصود بالانتظام الذاتي في السياسي عند ابن خلدون:

- الأول: أنها كذلك قبل حصولنا على التجربة التاريخية التي نعلم، بفضلها، قانونها فنصبح، بحكم ذلك قادرين على تجنبها، تماماً كما يمكننا علم قوانين الطبيعة من تجنب الكوارث: كالأمرض الوبائية التي أمكن التغلب عليها بعلم أسبابها. وإلا لم يكن لعلم العمران معنى.

- الثاني: أن الحتمية في الطبيعي والتاريخي من جنس واحد: فكلتاها تعني أن تجري الأمور قوانين، ولا تعني أن هذا الجري قضاء أو قدر. والفرق بين. ففي الحالة الأولى العلم مخلص، وفي الثانية لا مفرّاً.

(٩٤) انظر: المصدر نفسه، الباب ٢، الفصل ٢٤، ص ٢٦٠ - ٢٦١ وما تقدم في هذا الفصل وما يتلو

من تعليقات حول هذه المنزلة الإنسانية.

الحقيقي في العربية هو الثروة والملكية^(٩٥). وبذلك نعود مباشرة إلى جوهر القضية الفلسفي، أعني منزلة الكلبي الوجودية بما هي جامعة للبعدين النظري والعملي في منزلة الإنسان نفسه، المولد لهذا الكلبي أداة للسيادة على الطبيعة وعلى الشريعة، وبما هي علامة على الاستخلاف في بعده، أعني الرئاسة العملية والرئاسة النظرية (وكلاهما كلي غير واقعي، بل هما من وضع الإنسان الخليفة):

- الأولى حددها ابن خلدون بوصفها هي «الأساس - الغاية»، وإليها يعود كل ما عداها من الغايات، في هذه الفقرة من الفصل الرابع والعشرين من الباب الثاني بعنوان: «في أن الأمة إذا غلبت وصارت في ملك غيرها أسرع إليها الفناء»، وفيها يقول: «والسبب في ذلك [في إسرار الفناء إلى الأمة] - والله أعلم - ما يحصل في النفوس من التكاسل إذا تملك أمرها عليها، وصارت بالاستعباد آلة لسواها وعالة عليهم. فيقصر الأمل ويضعف التنازل؛ والاعتماد إنما هو عن جدّة الأمل، وما يحدث عنه في القوى الحيوانية. فإذا ذهب الأمل بالتكاسل، وذهب ما يدعو إليه من الأحوال، وكانت العصبية ذاهبة بالغلب الحاصل عليهم تناقص عمرانهم، وتلاشت مكاسبهم ومساعيمهم، وعجزوا عن المداغة عن أنفسهم، بما خضد الغلب من شركتهم فأصبحوا مغلبين لكل متغلب، وطعمة لكل آكل، وسواء كانوا حصلوا على غايتهم من الملك أو لم يحصلوا. وفيه - والله أعلم - سر آخر، وهو أن الإنسان رئيس بطبعه، بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له. والرئيس إذا غلب على رئاسة وكبح عن غاية عزة، تكاسل حتى عن شبع بطنه ورئى كبده، وهذا موجود في أخلاق الأناسي. ولقد يقال مثله في الحيوانات المقترسة، وإنها لا تسافد إذا كانت في ملكة الآدميين»^(٩٦).

- الثانية حددها ابن خلدون بوصفها هي «الأساس الوسيطة»، وإليها يعود كل ما عداها من الوسائل في هذه الفقرة من الفصل الحادي عشر من الباب السادس، بعنوان: «في أن عالم الحوادث إنما يتم بالفكر»، وفيها يقول: «اعلم أن عالم الكائنات يشتمل على ذوات محضة كالمناصر وآثارها، والمكونات الثلاثة عنها، التي هي المعدن والنبات والحيوان، وهذه كلها متعلقات القدرة الإلهية^(٩٧)، وعلى أفعال صادرة عن الحيوانات واقعة بمقصودها، متعلقة بالقدرة التي جعل الله لها عليها^(٩٨). فمنها منتظم مرتب وهي الأفعال البشرية، ومنها غير منتظم ولا مرتب وهي أفعال الحيوان غير البشر. وذلك الفكر يدرك الترتيب بين الحوادث بالطبع أو بالوضع [...] ولأجل الحصول على هذا الترتيب يحصل

(٩٥) انظر مادة «وجد» في: أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب المحيط: معجم لغوي علمي، إعداد وتصنيف يوسف خياط ونديم مرعشلي، ج ٣ (بيروت: دار لسان العرب، ١٩٧٠).

(٩٦) ابن خلدون، المصدر نفسه، الباب ٢، الفصل ٢٤: «الأمة إذا غلبت أسرع إليها الفناء»، ص ٢٦٠. (٩٧) وطبعاً ما ينسب ابن خلدون إلى القدرة الإلهية فإنه يستثني من القدرة الإنسانية. وإذا فالسألة نعود إلى التنازع بين الذاتين: أعني المستخلقة والمستخلقة، الإله والإنسان. ويريز هذا الاستثناء في فصل إنكار ثمره الكيمياء من: المصدر نفسه، الباب ٦، الفصل ٣٣: «في إنكار ثمره الكيمياء واستحالة وجودها وما ينشأ من الفاسد عن اتحاليها»، ص ١٠١٠ - ١٠٢١.

(٩٨) وطبعاً ما ينسب ابن خلدون إلى القدرة الإنسانية، فإنه يستثني من متعلقات القدرة الإلهية لا بمعنى العجز عنها ولكن بمعنى تخصيصها للحيوان والإنسان: ولهذا أيضاً علاقة بالإشكالية نفسها المتصلة بالتنازع بين الذاتين: الإله والإنسان.

الانتظام في الأفعال البشرية. وأما الأفعال الحيوانية لغير البشر فليس فيها انتظام لعدم الفكر الذي يحصل به الفاعل على الترتيب فيما يفعل، إذ الحيوانات إنما تدرك بالحواس، ومدركاتها متفرقة خلية من الربط، لأنه لا يكون إلا بالفكر. ولما كانت الحواس المعتبرة في عالم الكائنات هي المنتظمة، وغير المنتظمة إنما هي تتبع لها، اندرجت حيثئذ أفعال الحيوانات فيها فكانت مسخرة للبشر. واستولت أفعال البشر على عالم الحوادث بما فيه، فكان كله في طاعته ونسخه. وهذا معنى الاستخلاف المشار إليه في قوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾^(١٠٩). فهذا الفكر هو الخاصة البشرية التي تميز بها البشر عن غيره من الحيوان. وعلى قدر حصول الأسباب في الفكر مرتبة تكون إنسانيته^(١٠٠).

وبيّن أن «الأساس - الوسيلة» يتضمن وجهي الوسيلة هنا: أعني أنها الفكر النظري، وأنها هو بما هو فاعل في الطبيعة. لذلك تعلق الشأن بتحديد مفهوم الاستخلاف بمعنى النظر الممكن من السيطرة على الطبيعة. وهو إذاً وسيلة الاستخلاف، بمعنى الفعل الممكن من السيطرة على الطبيعة. ولما كان هذا الاستخلاف الثاني هو الممكن من السيطرة على الطبيعة - بمعنى التسخير والاستيلاء - صار هو المصدر الحقيقي للآلية الثانية؛ أعني آلية الاقتصاد السياسي^(١٠١)، والاستخلاف الأول هو المصدر الحقيقي للآلية الأولى، أعني آلية الاجتماع السياسي. وبذلك يكون النظر، بما هو وسيلة أو الاستخلاف - الوسيلة، تابعاً للعمل بما هو غاية أو الاستخلاف - الغاية، فتصبح الحضارة والتاريخ الإنساني مستمدين أساسهما من خاصيات الإنسان الحيوية - غايةً وسيلةً - لكن آلياتهما وفعلهما كله من صنع الإنسان نفسه، وليس فيهما شيء طبيعي، بل انهما ما يمكن أن نطلق عليه آليات إزالة ما

(٩٩) القرآن الكريم، «سورة البقرة»، الآية ٣٠.

(١٠٠) ابن خلدون، المصدر نفسه، الباب ٦، الفصل ١١: «في أن عالم الحوادث الفعلية إنما يتم بالفكر»

ص ٨٣٨ - ٨٤٠.

(١٠١) انظر: المصدر نفسه، الباب ٥، الفصل ١: «في حقيقة الرزق والكسب وشرجهما» ص ٦٧٨،

حيث يفيد مفهوم الاستخلاف بما هو سيطرة الإنسان على الطبيعة هذا المعنى نفسه، ولكن بمضمونه الاقتصادي، إذ يقول ابن خلدون: «والله سبحانه خلق جميع ما في العالم للإنسان وامتن به عليه في غير ما آية من كتابه، فقال تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً مِنْهُ﴾ (القرآن الكريم، «سورة الجاثية»، الآية ١٣) وَسَخَّرَ لَكُم الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ، وَسَخَّرَ لَكُم الْبَحْرَ، وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفُلْكَ، وَسَخَّرَ لَكُمُ الْأَنْعَامَ، وكثير من شواهد. ويد الإنسان ميسوطة على العالم وما في بما جعل الله له من الاستخلاف، وإذا فالاستخلاف كما حدده ابن خلدون في الباب ٦، الفصل ١١، هو عنه، أو هو أداة الاستخلاف كما حدده في الباب ٥، الفصل ١. وكلاهما أداة للاستخلاف كما حدده في الباب ٢، الفصل ٢٤، أعني أن علم الطبيعة يمكن من السيطرة عليها (الباب ٦، الفصل ١١)؛ والسيطرة عليها هي أساساً من أجل العيش (الباب ٥، الفصل ١)؛ والعيش ليس إلا أحد مظاهر السيادة والرئاسة الإنسانية بحق، أعني تحقيق حرية الإنسان الخليفة (الباب ٢، الفصل ٢٤): الإنسان رئيس بما هو مشرع عملي. وأدواته هما السيطرة على الطبيعة بملئه لاستغلالها بغيره. وتلك هي أبعاد الاستخلاف كما يراها ابن خلدون في آليتي الربط بين أودية الجدول العملي، إذا لم يكن مضمونها محصوراً في مغالطات النفس المغلوبة، إما اقتداءً بالغالب أو ثورةً عليه بمحو الذات فعلاً من خلال محو الغالب وُهْماً: الأول بالتماهي مع الغالب والثاني بقبول الفقر والخصاصة.

فيهما من طبيعي، فقتله. فالتاريخ، بما هو جَمْعَةٌ وَأَوْخَنَةٌ للإنسان الطبيعي، ليس إلا مراحل إزالة هذه الطبيعة التي له، والاستعاضة منها بألية الاجتماع السياسي، بما هو تاريخ الصراع حول غاية الغايات (الرئاسة العملية) والاقتصاد السياسي بما هو تاريخ الصراع حول وسيلة الوسائل (الرئاسة النظرية). ومعنى ذلك أن الاستخلاف، بما هو التاريخ، يعني أن الخروج من الجنة هو عينه هذا القتل التاريخي للطبيعة، وأنه لم يزل جارياً^(١٠٢).

٢- النتائج العملية والنظرية أو منزلة الإنسان بما هو مشرع لذاته

وهكذا نعود إلى خاتمة الانطلاق، أعني مضمون الفصل الأول من هذا الكتاب الذي حددنا فيه منازل الكلي العملي والكلي النظري في الحثيفية المحدثة، بما هي وضعية الانطلاق لمحاولات الفكر العربي الساعي إلى تأسيس نظره وعمله بتحديد منازل الكلي النظري والعملي (القسم الأول من الكتاب). فلقد تبين الآن أن منازل الكلي العملي تعود، بما هي عين فعل الإنسان العملي أو جوهر السياسي، إلى مفهوم الرئاسة الانسانية أو الاستخلاف

(١٠٢) وهذا الخروج من الجنة الذي ما يزال جارياً علته هي عينها علة الإخراج كما هو منصوص في القرآن: حب التأله! ولكنه هنا ليس خطيئة ولا هو لعنة. فحب التأله صار استخلاقاً، والاستخلاف متقدم على الغواية الناتجة منه، كون أحد الملائكة رفض تأسيس القانون الخلقى، تأسيساً يجعله أسمى من القانون الطبيعي، برفض السجود.

١- فسجود من معدته نار إلى من معدته تراب يعني عكس القانون الطبيعي بحسب الفيزياء القديمة، إذ إن النار تصعد والتراب ينزل. والإله أمر بعكس ذلك: إذ إن الساجد ينزل، والمسجود له يصعد. وإذا فالإنسان المسجود له هو القانون الخلقى المطلق.

٢- واغتواء آدم وحواء من جنس عصيان إبليس. إذ هما استجابا للقانون الطبيعي رفضاً للقانون الخلقى: الاقتراب من الشجرة المنهي عنها، أعني العلاقة الجنسية المؤدية إلى التناسل والاتصال الزماني.

٣- وتقدم الاستخلاف في الأرض على عصيان إبليس وعصيان آدم يقتضي أن العصيانين وسيلنا الاستخلاف المقصودتان. فإذا كان آدم سيكون خليفة في الأرض، وكان كونه ما سيكون هو علة العصيان الأول (إبليس) المؤدي إلى العصيان الثاني (آدم وحواء) المؤدي إلى الإخراج، والتنظر إلى يوم الدين، فمعنى ذلك أن الاجتباء واجب، ولا معنى للخطيئة واللعة، وأصبح التاريخ الإنساني، بما هو استخلاف، مطلوباً لذاته، وذلك هو معنى الحثيفية المحدثة بما هي عودة إلى الفطرة.

٤- ومن ثم فإن القانون الخلقى (الاستخلاف) يتوكل القانون الطبيعي (العصيانان)، ليكون التاريخ هو عينه هذا الخروج من الجنة، بما هي معطي إلهي، إلى العودة إليها بما هي تحصيل إنساني، خلال التاريخ. وإذا فالسيادتان على الطبيعة والشريعة ليستا إلا التحقيق التاريخي للقصد من آدم الخليفة الذي يسخر الطبيعة بالنظر، والشريعة بالعمل ليكون صاحب الرئاسة في الوجود، من دون أدنى شعور بالخطيئة ومن دون أدنى لعة على الحياة الدنيا.

كذلك نفهم تقدم الحثيفية بالذات وتأخرها بالتاريخ عن تحريفاتها، أعني الأديان القائمة بالخطيئة واللعة، والمقابلة بين الإلهي والإنساني، والجماعة من التاريخي إما عصياناً أبدياً، أو خنوعاً أزلياً (التوراة - الانجيل مع الحلين الزائفين: الشعب المختار، أو المحلول).

العملي كسيادة على الشريعة؛ ومنازل الكلبي النظري تعود، بما هي عين فعل الإنسان النظري أو جوهر الاقتصاد، إلى مفهوم التسخير الإنساني للطبيعة أو الاستخلاف النظري كسيادة على الطبيعة. وإذا فهذه المنازل، عملها ونظريها، ليست إلا التاريخ الإنساني الحاصل فعلاً؛ ولا وجود فيها لأية واقعية بمعنى الكلبي الطبيعي المحايث أو المفارق. ليس هناك ماهية، ولا برهان، ولا خير، ولا واجب إلا ما حدده النظر التاريخي والعمل التاريخي للتوسط بين وادبي الجدولين المثابمين (أعني نظرياً: التصور، والتصديق، والحد، والقياس؛ وعملياً: الشوق، والإرادة، والغاية، والروية)، ووادبيهما المتياسرين (أعني نظرياً: الصورة الجوهرية، والعللة الصورية، وذات الشيء، ووجوده؛ وعلمياً: القيمة الجوهرية، والعللة الغائية، وذات الشيء، ووجوده) توسطاً يؤرخن ما في الإنسان والطبيعة من معطى طبيعي، ويطبعن ما فيهما من حادث تاريخي، كما وصفنا.

ويكفي الآن أن نعيد صياغة الإشكالية في بعديها النظري والعملي، بما هي تساؤل عن منزلة الإنسان من حيث هو ناظر وعامل، في العلاقة الزحامية مع مثاله الأعلى المناسف له، أعني الذات الإلهية وذلك:

١- في الممارسة العملية عند السنة والشيعه، أي عند الخمسين (القسم الأول من الكتاب).

٢- في الممارسة النظرية عند السنة والشيعه، أي عند الخمسين (القسم الأول من الكتاب).

فكيف أدى الصدام داخل الجديلتين والتصادم بينهما حول عبادة الطبيعة والسيادة عليها، وعبادة الشريعة والسيادة عليها، وتوسل العبادة في إحداها للسيادة على أخرها إلى زعزعة العبادتين، من دون البلوغ إلى السياتين فعلياً، وإن تم إدراك سبلهما نظرياً في الاسمية النظرية والعملية؟ ولم كان جوهر الخلاف النظري والعملي، في الفكر العربي بجميع أصنافه، يدور حول هاتين السياتين والعبادتين، بما هما محدّدتان لمنازل الكلبي العملي والنظري؟ ولماذا انتهى ابن خلدون إلى حل الاستخلاف بمعنى الرئاسة العملية والرئاسة النظرية كما وصفنا؟

لقد اختلف تعيين هذه الإشكالية عملياً، بحسب وضعيتي طرحها: الوضعية الشيعية، أو الوضعية السنية، والوسيطان بينهما كمتأرجحين بينهما، أي: الاعتزال، والفلسفة اللذين انقسما، بحسبهما.

سنكتفي بالتلميح السريع لغروضهما التاريخي، في واقع الحركات السياسية، وكيفية طريان الفعل السياسي وجريانه، مروراً إلى نظريات المنازل، بما هي قد اجتمعت في منزلة الإنسان الخليفة، لأن بحثنا فلسفي وليس تاريخياً. ليست أحداث الممارسة هي التي تعيننا بل نظرياتها وأحداث نظرياتها.

١- كان هذا الغرض في العالم الشيعي، على النحو التالي:

أ - الحركات المتطرفة ذهبت إلى التحلل المطلق من النقل، باسم عبادة الطبيعة، مع اللجوء إلى الارهاب والأفيون المادي، لتحقيق التخلص من عهد الشريعة المنزلة بالاستناد إلى فنياتها في الفعل السياسي سعياً إلى عهد الشريعة الموضوعة انسانياً: الحشاشين^(١٠٣).

ب - الحركات العامة كان واقع عملها مثل النظم السنية، رغم تأسيسه على عصمة الامام عوض اعتباره خروجاً عن الشرع: عسكروت + كهنوت (والثاني أساس للأول بحكم القول بنظرية الحق الإلهي في الإمامة).

٢- أما في العالم السنّي، فقد كان على النحو التالي:

أ - الحركات المتطرفة ذهبت إلى التحلل المطلق من العقل باسم عبادة الشريعة مع اللجوء إلى الارهاب والأفيون الروحي، لتحقيق التخلص من عهد الشريعة الخارجة عن الشريعة المنزلة، بالاستناد إلى فنياتها في الفعل السياسي سعياً إلى فرض الشريعة المنزلة: الغلاة من الحنابلة^(١٠٤).

ب - الحركات العامة كان واقع عملها، مثل النظم الشيعية، رغم تأسيسه على الاجتهاد عوض اعتباره عصمة: كهنوت + عسكروت (والثاني أساس للأول بحكم القول بنظرية الشوكة في الإمامة).

وقد توسط الاعتزال بين العالمين، مع المراوحة بينهما إلى الانقداد إلى فريقين: فريق يميل إلى أولهما، وفريق إلى ثانيهما، أعني الاعتزال البهشمي وتصوفه (وحدة الوجود) والاعتزال الأشعري وتصوفه (وحدة الشهود). والفرق بين الموقفين الشيعي والسنّي واضح: فما دام ب من ١ يجعل الشريعة غطاء لسلوك الملوك الطغاة باسم عصمة الأئمة، فإن أ منه يصبح التحرر المطلق منه إطاحة بالشريعة، باسم المبدأ نفسه الذي ينتهي، في غايته إلى جعل

Bernard Lewis, *Les Assassins* (Paris: Berger Levrault, 1982), chap. 4: انظر: (١٠٣)

«La Mission en Perse,» p. 111: «L'imam du temps vous adresse sa bénédiction et son absolution et vous a appelés ses serviteurs personnels. Il vous a libérés de la Loi sacrée et vous a conduits à la Resurrection».

(١٠٤) انظر: عبد الرحمن بدوي، شخصيات قلقة في الإسلام (القاهرة: دار النهضة المصرية، ١٩٤٦)،

فصل المنحى الشخصي لحياة الحلاج (عن ماسنيون)، ٦١ - ٩١، وفيه يبرز دور الحنابلة السياسي وخصوصاً الغلاة منهم، ولكن في اتجاه مقابل لانجاء غلاة الشيعة من الحشاشين: هؤلاء يذهبون إلى إزالة الشريعة السماوية، وأولئك إلى إزالة العقل. والعجيب أن النتيجة عند الحنابلة هي التحرير لأنها ضد جبروت السلطان، وعند الحشاشين هي الاستعباد، لأنها لتأسيس جبروته.

الإمام ليس فقط مؤزلاً للمشرع، بل مُشرعاً تشريعاً بديلاً من الشريعة المنزلة. فيصبح التشريع تنزيلاً متصلاً، ويتم التوفيق بين التاريخية والتنزيل، أعني أن مفهوم ختم الرسالة المتناقض يزول، وتصيح الشريعة، وضعاً إنسانياً تاريخياً، وإن نُسبت إلى العصمة. وما دام ب من ٢ يجتد الشريعة، مكتفياً بدور السلطان الروحي السالب، فإن أ منه يُصبح تحريراً من طغيان جيروت السلاطين الخارجين عن السنة بالعودة المطلقة إلى الشريعة، ونفي كل تشريع إنساني وضعي بإطلاق: مفهوم ختم الرسالة^(١٠٥).

ويعني ذلك أن السيادة على الشريعة تقتضي التحرر من الشرائع السماوية، للاستعاضة منها بالشرائع الوضعية البشرية (حتى وإن تم ذلك بمبدأ متناقض: عصمة الإمام التي تصبح، في ذروتها، تشريعية متجاوزة للوظيفة التأويلية)؛ وأن السيادة على الطبيعة تقتضي التحرر من الطبائع الواقعية للاستعاضة منها بـ «الطبائع» الوضعية البشرية (حتى وإن تم ذلك بمبدأ متناقض: الإرادة الإلهية المطلقة الواضحة حتى للطبائع). وإذا فذهب الشيعة إلى الغاية يعني ختم عهد عبادة الشريعة. وذهب السنة إلى الغاية يعني ختم عهد عبادة الطبيعة. والأولى ظنت أنها تستعيز من تحريك الشريعة (رفض ختم الوحي) بتثبيت الطبيعة (رفض تاريخية العلم)؛ والثانية ظنت أنها تستعيز من تحريك الطبيعة (رفض ختم العلم) بتثبيت الشريعة (رفض تاريخية الشريعة).

لذلك أصبح المشكل، في الوسط بينهما، أعني في الاعتزال بفرعيه، يدور حول حق الصدارة لأيهما يعود - للعقل أم للنقل - وذلك في مجال التشريع (أي مسألة التحسين

(١٠٥) الوحي المتصل عند الشيعة - بما هو نفي للمفهوم المتناقض في الحنيفة المحدثه، أعني ختم الوحي - تأسيس للتشريع الوضعي الإنساني بصورة متخفية: فعصمة الإمام وأدنية علم الأولياء كلاهما بديلان عن الوحي المختوم بإطلاق الفصل بين الظاهر والباطن إلى حد يقرب السلطة التأويلية إلى سلطة تشريعية؛ ومن ثم، رغم التناقض، يصبح الشرع من وضع الإمام والولي، وقد بلغ ذلك الذروة في نظرية التخلص من الشرع المنزل، عند الحشاشين. والوحي المختوم عند السنة - بما هو تخلص للتشريع من تحكيم السلطان الزماني - تأسيس للتشريع الوضعي الإنساني بصورة متخفية: وذلك بمعنيين:

١- المعنى الظاهري المطلق: حيث يحصر التشريع الخاتم في مدلوله الظاهر، فيصبح كل ما عداه من المباح الذي يعود فيه التشريع إلى اجتهاد الإنسان غير المستند إلى الشرع (مثلاً ابن حزم).

٢- المعنى القياسي المطلق: حيث تُردّ جميع النوازل الطارئة بعد الشرع الخاتم إليه (قرآناً وسنة) بالاجتهاد القياسي، وسد الذرائع سلباً وتوفير الأسباب إيجابياً.

وطبعاً فالفرق بين الحيلتين واضح: ففي الحيلة السنية ختم الوحي يصبح المشرع الإنساني غير السلطان الزماني صاحب القوة والعصبة، بل سلطة العلماء. وفي الحيلة الشيعية، يكون المشرع صاحب السلطان الزماني، كونه إماماً معصوماً. هذا في الواجب. أما في الواقع فالأمر واحد: لأن سلطان العلماء، عند السنة، قلما يستقل عن السلطان الزماني. وإذا ففي الحالتين كانت الحيلتان عودة إلى النظام المصري والبابلي: عسكريت مستند إلى كهنوت، مع تأليه الأول أو عدم تأليهه (التأليه عند الشيعة، وعدمه عند السنة).

والتقبيح العقليين) وفي مجال النظر (أي مسألة تقدم الماهية على الإيجاد أو تعلقه بها وتقدمه عليها). وحق الصدارة، مثل السيادة والعبادة، يتحدد بالإضافة إلى المعطين النظري (الطبيعة) والعملية (الشريعة)؛ والأولى وعلومها تعود إلى الرياضيات والمنطق، والثانية وعلومها تعود إلى السياسيات والتاريخ. واستتباع الأولى للثانية يُسَوِّد الرياضيات والمنطق على السياسيات والتاريخ تسويداً يعيد الأخيرين إلى الأولين^(١٠٦). واستتباع الثانية للأولى يُسَوِّد السياسيات والتاريخ على الرياضيات والمنطق تسويداً يعيد الأخيرين إلى الأولين^(١٠٧).

ويتحدّد الإشكال ببعديه النظري والعملية في مفهوم واحد اتخذ صيغتين: فيما هو مشكل مطلوب حلّه، يصبح الأمر متعلقاً بمنزلة الإنسان في الوجود، أو بمنزلة موضوعي علمه (الكلي النظري) وعلمه (الكلي العملي). وبما هو حلّ لهذا المشكل المطلوب حلّه، يصبح الأمر متعلقاً بمسألة الخلافة الإنسانية، أو الاستخلاف الإنساني من أدنى درجاتها إلى أسماها، أعني من العبودية إلى الألوهية. وإذا طرح المشكل بصورة عامة، كان مجاله الإنساني عامةً،

(١٠٦) رسائل اخوان الصفاء، كما بينا ذلك في الفصل الثاني، تبحث في السياسة والتاريخ، أعني في علمي العمل بإرجاعهما إلى علمي النظر، لا بما هما علمان نظريان، بل بما هما أداتا العمل النظريتان، أعني: ١- الترييض بما هو سياسة ثرية الذات العاملة سيطرةً عليها، ولتذليل الموضوع المعمول سيطرةً على الطبيعة.

٢- للمنطقة، بالفرض نفسه الوارد في ١ ببعديه: الترية والتقنية.

٣- ترييض التاريخ بجملة خاضعاً لحتمية تثبت في الوقت نفسه ضرورة حلول عهد الدولة الصغوية، وقبرة المنجمين بما هي علم للغيب (نظرية الجفر).

٤- منطقة التاريخ بجملة قصصاً تعليمياً من جنس قصص القرآن، لتأسيس خوارق الأئمة، وكرامات الأولياء.

(١٠٧) نقيض رسائل اخوان الصفاء شكلاً والمطابق لها مضموناً هو مضمون محاولة ابن تيمية وابن خلدون، وذلك بالصورة التالية:

- فطبيعة المنطق والرياضيات الاسمية تجملهما سياسة العلم وتاريخه، أعني مجرد تشريع قبلي صوري أو تاريخ بعدي مادي لفعالية النظر والعمل.

- وطبيعة التاريخ والسياسيات الاسمية تجملهما رياضيات العمل ومنطقه، أعني منهجية قبلية (العمران اليشري) أو بعدية لفعالية النظر والعمل (التاريخ).

وهذا يعني أن مشروع اخوان الصفاء بما هو سعي إلى التخلص من الواقعية الوهمية للرياضي والمنطقي والسياسي والتاريخي، أصبح عند ابن تيمية وابن خلدون المشروع نفسه بتأسيس للاسمية. فصار خلافة إنسانية بالرياضي والمنطقي والسياسي والتاريخي، بما هي وضع استعلامي يتدرج إلى أن يصبح وضعاً إبداعياً، فتتأخرن الطبيعة، وتتطعن الشريعة. أعني أن علوم النظر تفقد ما كان يُزعم لها من علم للأشياء بما هي عليه، فتصبح مجرد وضع إنساني؛ وتفقد علوم العمل ما كان يزعم لها من ادعاء للمعيارية الخالية من علم الأشياء على ما هي عليه، ظناً أن العملي نال لعلمه وليس متقدماً عليه كالتطبيقي. وعندئذ فهم مدلول الاسميّتين النظرية والعملية، وما يبدو كأنه تقابل بين غايّتي صاحبهما، أحدهما يثبت فاعلية العلم في اختراع موضوعه، والثاني يسعى إلى الحد منها لإبراز فاعلية العمل.

بما هو التاريخي والعمراني، وهو المعنى العميق للسياسي أو التشريعي بما هو غير الطبيعي. وإذا طرح بصورة تخص السلطان أو الوازع في الأول، كان معناه السياسي بمعنى آليات الحكم في الاجتماع الإنساني. وكلا الأمرين يسمى خلافة، فيكون المعنى الثاني هو خلافة الخلافة، أعني أن الخليفة بالمعنى السياسي الضيق (الحلفاء الراشدون أو غيرهم) ليس إلا خليفة الناس بما هم خلقاء الإله في الأرض، وهو إذاً غير مخصوص بخلافة الإله، ما دامت للإنسان بما هو إنسان. ولعل هذا هو أكبر الأدلة وأقواها ضد الحل الشيعي ولصالح الحل السنّي، حيث تكون الخلافة بالمعنى السياسي الضيق: «من المصالح العامة التي تفوض إلى نظر الأمة ويتعيّن القائم بها بتعيينهم»^(١٠٨)، خلافاً لما يُجمع عليه الشيعة الذين يرون أنها فركن الدين وقاعدة الإسلام، ولا يجوز لتبني إغفاله ولا تفويضه إلى الأمة، بل يجب عليه تعيين الإمام لهم، ويكون معصوماً من الكبائر والصغائر^(١٠٩).

وقد سبق فأشرنا إلى الإحراج الحاصل لنا اصطلاحياً في استعمال مفهوم السياسي بالمعنى العميق، حيث يفيد الإنساني والعمراني والتاريخي بإطلاق، أعني ما يقابل الطبيعي، والسياسي بالمعنى الخاص بالحكم. وما نحن نجد الآن العلة الثانية التي اضطررتنا إلى ذلك. فبالإضافة إلى عدم الفصل الواضح، في الفلسفة الواقعية، بين المفهومين، نجد وحدة التسمية في الدين، أعني مفهوم الاستخلاف المنطبق على الإنسان عامة، ثم مفهوم الاستخلاف المنطبق على خليفة الخلائف، أعني هذا الذي يراه الشيعة من أركان الدين، ويسمونه إماماً، والذي يراه السنّة من المصالح العامة، ويعتبرونه خليفة. وهو في الحالة الأولى معصوم إلى حدود حلول الإلهي فيه، لكأنه الخليفة الوحيد، بالمعنى الأول للاستخلاف. وهو في الحالة الثانية مجرد مجتهد مثل أي إنسان، لأن الخلافة بالمعنى الأول هي للإنسان بما هو إنسان.

وبيّن أن الاستخلاف بمعناه العام هو الأصل، وهو يتعلق بمنزلة الإنسان من حيث العاملة والناظرية، وطبيعة معمولاته ومنظوراته، أعني منزلة الكلّي المعقول في النظر، والكلّي المراد في العمل: هل هما من فعله، أم هما خارجان عن التاريخ الإنساني النظري والعملّي، ويمثلان طبائع الأشياء وقيمها بما هي متعالية على التاريخ؟ وإذا فمنزلة الكلّيّين ليست أمراً معزولاً عن الإشكالية المركزية في الفكر الديني على حدة، وفي الفكر الفلسفي على حدة، وفي صراعهما، بما هما يلتقيان صدامياً حولها، أعني منزلة الإنسان بما هو عامل وناظر في الوجود. وما الاستخلاف بالمعنى الخاص إلا فرع من الاستخلاف بالمعنى العام، وما الحلول الذاهبة من الانتخاب العام (الخوارج) إلى التعيين النصي المطلق (الشيعة)، بتوسط انتخاب

(١٠٨) ابن خلدون، المقدمة، الباب ٣، الفصل ٢٧: «في مذاهب الشيعة في حكم الإمامة»، ص

٣٤٨.

(١٠٩) المصدر نفسه، ص ٣٤٨.

العقلاء له (المعتزلة) وانتخاب أصحاب الشوكة له (السنة)، إلا مجرد علامات على الحلول النظرية العميقة للاستخلاف بمعناه الأول، أعني منزلة الناظرية وموضوعها، ومنزلة العاملة وموضوعها، بما هما عين منزلة الإنسان في علاقته بالذات المنافسة، أعني الذات الإلهية المستخلفة. والاستخلاف ذاهب من الاستخلاف الذي يظل فيه المستخلف موجوداً ومسيطرأ على خليفته، إلى الاستخلاف الذي يزول فيه المستخلف فلا يبقى إلا الخليفة مطلق الحرية والتشريعاً

ومن أجل حُدَي الاستخلاف هذين، العبودية والسيادة، وأولاهما نافية للإنسان ومثبتة للإله، وأخرهما نافية للإله ومثبتة للإنسان، صارت المسألة كلها وكأنها مجرد مناقشة للدليل الممانعة والمراحة بين الذاتين الإلهية والإنسانية، وكتلاهما مرحلة في السعي إلى التخلص من الواقعية، أولاهما منها في ما بعد الطبيعة وما بعد التاريخ، حيث صار الرب واضحاً بإطلاق للكلي الطبيعي وللكلي الشرعي قبل وجود الطبيعة والشرعية؛ والثانية منها في الطبيعة والشرعية، حيث صار الإنسان واضحاً بإطلاق للكلي الطبيعي وللكلي الشرعي بعد وجود الطبيعة والشرعية. وإذا بالمنافسة بين الذاتين تنقلب إلى معاونة تعاقدية، هي العهد أو الميثاق بين الإله والإنسان، المؤسس للاستخلاف، بما هو رتبة وجودية للإنسان تحقق له أمرين، كان عدم التوازن بينهما في الجديلتين، بعد الانفجار، سرّ المحاولتين عند ابن تيمية وابن خلدون لتحقيق إصلاح العقل النظري، وإصلاح العقل العملي:

- فأما الأمر الأول فهو سلمي، أي إنه عدم التأله، ويعني عدم الظن بأن علم الإنسان وعمله، هما عين طبائع الأشياء وقيمتها. وذلك هو نفي الواقعية: إذ إن العالم الوحيد بطبائع الأشياء والعامل الوحيد لقيمتها هو الإله، وهو المتعالي الوحيد على الإنسان خليفته.

- وأما الأمر الثاني فهو إيجابي وينتج من الأمر الأول، أي إنه التحرر من كل سلطة أجنبية تؤلّه نفسها للسيطرة عليه، كونه هو المسيطر الوحيد في الوجود بما هو خليفة. وذلك هو معنى الاستخلاف أو إثبات الاسمية. إذ إن معلومه ومعموله هو تشريعه الاجتهادي الذي أقدره عليه الإله باستخلافه. وهذا التشريع الاجتهادي الذي أقدره عليه الإله هو علة الاستخلاف: إنه القدرة على التسمية، ومن هنا اشتقتنا اسم الاسمية، وليس فقط من مجرد المدلول الفلسفي لما يقابل الواقعية والتصورانية^(١١٠).

(١١٠) فالاسمية بما هي غير الواقعية وغير التصورية مفهوم سالب مدلوله نفي واقعية الكلي خارج الذهن (غير الواقعية)، وحتى في الذهن (غير التصورية) لكيلا تبقى لأعلى الأسماء والمسميات ولا شيء بينهما. لكن الاسمية لها وجه موجب يمثل ما بين أعيان الأسماء وأعيان المسميات من دوال ومدلولات، هي غير الأعيان، من دون أن تكون كليات واقعية، أو كليات ذهنية. إنها جملة المجالات المدلولة التي تكونت حول أعيان الدال، =

وقد تمثل عدم التوازن بين الأمر الأول أو عبودية الإنسان للإله، والأمر الثاني أو سيادة الإنسان على الكون، بما هما الوجه السالب والوجه الموجب لمنزلة الإنسان الوجودية أو الاستخلاف، في ما انتهت إليه الجديلة «الأشراقية - الصوفية» من شيوك احتلال على التخلُّص من المعبود بإظهار التخلُّص من العابد، في نظرية وحدة الوجود^(١١١)، وما انتهت إليه الجديلة الرشدية الكلامية من شيوك احتلال على التخلُّص من العابد، بإظهار التخلُّص من المعبود، في نظرية وحدة الشهود^(١١٢).

لذلك، فلا نعجب إذا التقى ابن خلدون هنا بابن تيمية في مسألة العمل التقاء ابن تيمية به في مسألة النظر. وإذا كان ابن خلدون قد حدّد طبيعة الوسيطيين المفسرين لجدول العقل النظري (الفصل الخامس) بفضّل الحل الاجتماعي التاريخي، فإن ابن تيمية لن يُقدّم مثل هذا الحل لابن خلدون - إذ إن وسيطي جدول العقل العملي عيّنه ابن خلدون بنفسه، بفضّل الحل الاجتماعي التاريخي (الفصل السادس) - بل هو قد حاول أن يحل فلسفياً ودينياً مسألة العلاقة بين وجهي الخلافة، أعني العبودية والسيادة اللذين وصفنا، وذلك في جداله مع المحمسين كما رأينا، حول وجهي الرئاسة الإنسانية كما حددهما ابن خلدون وذلك:

=وجملة المجالات الدالية التي تكونت حول أعيان المدلول، فأحدثت النسيج الرمزي الاجتماعي، وهي إذا لحمة الوجود الاجتماعي وسداه. إنها ما رمز إليه الدين في أمثلة الاستخلاف بعلّة تقدم الإنسان على الملائكة التي أمرت بالسجود له إيداناً بتقديم مملكة الخلق على مملكة الطبيعي، من خلال قلب قانون الطبيعة (سجود ذي المعدن الناري لذي المعدن الترابي)، أعني علم الأسماء الذي وُهب للإنسان. ولما كان علم الأسماء علة في قلب قانون الطبيعة، صار هو عينه مملكة الخلق، أو هو عينه مملكة التاريخي، بمعنى ما خلقت منه الطبيعة وأضافه إليها الإنسان، خلال التاريخ الذي هو عهد الاستخلاف. وإذا فالكليات الاسمية هي الموجودات التاريخية التي لها وجود حقيقي، رغم كونها ليست واقعية بالمعنى الواقعي المقابل للاسمية السالبة ولا هي تصوراتية بالمعنى التصوراتي المقابل للاسمية السالبة، بل هي طارئة أو مكونة أو حادثة بعد أن لم تكن، وهي في صيرورة لا تتوقف، لكونها هي عين الوجود الرمزي للإنسان، بما هو ما أوجد من ذاته بذاته، بفعل الآليات الاجتماعية - النفسية ولا الطبيعية - التي وصفنا. ولا عجب عندئذ أن يكون لهذه الفعالية علاقة وطيدة بفعالية الأمر الإلهي الذي هو كلمة «كن»، وهو الاسم الإبداعي بإطلاق.

(١١١) إذ إن وحدة الوجود التي يزعم الإشرافي - المتصوف إدراكها بإثبات الذات الإلهية ومحو الذات الإنسانية، تنتهي في الأخير إلى محو الذات الإلهية بوصفها صورة وهمية من الذات الإنسانية في الذات الإنسانية: فيصبح كل «طاغية» جبار مثلاً للإرادة الإلهية. ومن هنا التحالف الصريح بين المتصوفة وطغاة العمل أو العسكروت في التاريخ الإسلامي.

(١١٢) إذ إن وحدة الشهود التي يزعم الرشدية - المتكلم إدراكها بإثبات الذات الإنسانية ومحو الموضوع العالمي تنتهي في الأخير إلى محو الذات الإنسانية بوصفها مجرد صورة وهمية من العالم في العالم: فيصبح كل «عالم» جبار مثلاً للعقل الإلهي. ومن هنا التحالف الصريح بين المتكلمة وطغاة النظر أو الكهنوت في التاريخ الإسلامي.

١- في صراعه مع نفاة الحرية والاختيار، أعني خاصة الجهمية حول طبيعة الفعل الإنساني وحرية^(١١٣).

٢- في صراعه مع نفاة الشرعية غير التعيينية للإمام، أعني خاصة الإمامية حول طبيعة السياسي والتشريعي ودور الإنسان فيهما^(١١٤).

وإذا كان النسق الخلدوني، في المسألة الثانية، غنياً عن تأسيس يستمد منه من ابن تيمية، فالعلة تعود إلى أن حله لها يستند إلى حل ابن تيمية في المسألة الأولى، أي إلى طبيعة الفعل الإنساني الحر، وكيف يمكن فهمه، وما معنى حب التآله والاستخلاف من حيث ترجمته الفلسفية التي ترده إلى قضية العلاقة بين الحرية والضرورة أو بين الأمر الشرعي والأمر الكوني، بلغة ابن تيمية^(١١٥). وليست وحدة المستند اتفاقية، لأن حل المسألة السياسية، الذي هو من طبيعة واحدة عندهما (نظرية القوة أو الشوكة)، يعود إلى الأساس نفسه الذي يرجع إلى طبيعة الفعل الإنساني وحرية (عقلاً وعملاً)، بما هو عين منزلة الإنسان في الوجود: سواء أطلق عليها الأول، تأسيساً لها، اسم الأمر الشرعي أو مملكة العقل العملي والحرية بالمقابل مع الأمر الكوني أو مملكة العقل النظري والضرورة، أو أطلق عليها الثاني اسم الرئاسة الإنسانية أو الاستخلاف العملي والحرية، بالمقابل مع الاستيلاء الإنساني أو الاستخلاف النظري والضرورة (مسألة السببية: المقدمة: الباب السادس، الفصل الحادي عشر): كلاهما مال إلى الحل نفسه. لكن ابن خلدون لم يبحث في الأساس الفلسفي الوجودي لهذه المنزلة

= ويَبَيِّن أن وحدة الوجود يثبت سلطان الإنسان الروحي محتاج إلى سند من السلطان الزماني، ووحدة الشهود بنفي سلطان الإنسان الروحي محتاج إلى سند من السلطان الروحي. الأولون يسعون إلى الدولة من الكنيسة، والثانون إلى الكنيسة من الدولة. لذلك كانت ثورة ابن تيمية على الجدلية الأولى يارجاعها إلى علة أخطائها جميعاً السائدة على الجدلية الثانية، أعني المنطق الأرسطي المولد للكلي النظري الذي أدى إلى نفي الذات الإلهية بتحويلها إلى مجرد وهم هو الكلي بلا شرط (الفصل الثالث والفصل الخامس)؛ وكانت ثورة ابن خلدون على الجدلية الثانية يارجاعها إلى علة أخطائها جميعاً السائدة على الجدلية الأولى، أعني «التاريخ الأفلاطوني» المولد للكلي العملي الذي أدى إلى نفي الذات الإنسانية بتحويلها إلى مجرد وهم تتفاذفه حتمية الجفر: المنطق بما هو علم وهمي والتاريخ بما هو علم وهمي، ليساً إلا نفي البعد الأول من الاستخلاف والبعد الثاني منه. أولهما يجعل الخليفة رياً بالظن أن علمه هو طبائع الأشياء، والثاني يجعل الخليفة عبداً بالظن أن عمله خضوع لمنطق الأشياء، والمنطق بما هو علم بحق، والتاريخ بما هو علم بحق، مؤسسان للاستخلاف النظري والعملي، بأن يجعل العلم تاريخياً هو الاجتهاد الإنساني للتشريع المعرفي، والعمل تاريخياً هو الاجتهاد الإنساني للتشريع العملي.

(١١٣) ويطلق عليهم ابن تيمية اسم القدرية المشركية بمعنى الجبرية، بالمقابل مع القدرية الجبوسية (بمعنى الاعتزال). انظر: تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، الرد الأقوم على ما في كتاب فصوص الحكم، تحقيق محمد حامد الفقي (جدة: مطبعة محمد نصيف، ١٩٤٩)، ص ٧٣ - ٧٤.

(١١٤) انظر: تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، منهاج السنة النبوية في نقض كلام

الشيعة والقدرية، تحقيق محمد رشاد سالم، ٤ج (بيروت: مكتبة خياط، ١٩٦٢)، ص ٣٦٥.

(١١٥) ابن تيمية الحراني، الرد الأقوم على ما في كتاب فصوص الحكم، ص ٧٤ وما بعدها.

الفلسفة الخلقية التي ينسبها إلى الإنسان ويتسلمها تسليماً، من دون تحليل ولا تأسيس، خلافاً لابن تيمية؛ وذلك، ربما، لكونه يرجعها إما إلى العضوي - الطبيعي، أو إلى الرمزي الاجتماعي، جاعلاً من النفسي الميتافيزيقي مجرد وهم ومغالطة^(١١٦).

التأسيس التيمي لمنزلة الإنسان الحر

وسنختم هذا الفصل بمحاولة ابن تيمية لتأسيس هذه المنزلة، وهو تأسيس يعيد إلى الخلق منزلته التي كادت تزول في المحاولة الخلدونية، لكأن التاريخي والاجتماعي أنهما المسألة الخلقية التي تكاد تنحصر - في المقدمة - في المغالطة النفسية عند المغلوب الخاضع أو الترفع، وفي الحق الطبيعي للأقوى عند الغالب، فعلاً أولاً كمبادرة، وفعلاً ثانياً كعودة عليها للانتظام الذاتي، أو كوزاع للوزاع بحكم السعي إلى الحفاظ على الغالبية، أو السعي إلى منع المغلوبة من البلوغ إلى حد الانقلاب إلى اشتعال يُفسد القوة العمومية (كأداة انتظام ذاتي في المجتمع السياسي)، وكذلك المالية العمومية (كأداة انتظام ذاتي في المجتمع المدني)، أو إلى انطفاء أساسهما، لكأن الأخلاق الموضوعية هي وحدها الموجودة وليس للأخلاق الذاتية أدنى وجود، عدا ما وصفه ابن خلدون بالمغالطة في حالتي الاقتداء أو الترفع لكونهما تعلقاً بـ «الأمر المدوم»^(١١٧).

(١١٦) إذا كان ما يتمسك به المغلوب المترفع في شمهه وابتعاده عن الغالب أمراً معدوماً، وكان ما يقتدي به المغلوب الخاضع من عادات الغالب وأحواله أمراً معدوماً، فقيم تمثل إذا القوة الحقيقية، خصوصاً إذا علمنا أن سلوك الغالب، وسلوك المغلوب الترفع، والمغلوب الخاضع كلها تعود إلى الرئاسة الإنسانية بما هي حب تأله؟. لماذا يعد شكل الرئاسة عند الغالب أمراً موجوداً، ويعد شكلها عند المغلوبين أمراً معدوماً؟ أليس لأن القوة في الحالة الأولى موجودة بالفعل؛ وهي في الحالة الثانية موجودة بالقوة أو ساعية إلى الوجود برفض القوة الغالبة، إما بواسطة الماهية معها أو بواسطة مقاطعتها؟ وإذا كانت القوة لا تُعدُّ قوة إلا إذا كانت بالفعل، فهل يمكن فهم حر كيتها، أعني نقلتها من القوة إلى اللاقوة، ومن اللاقوة إلى القوة؟ كيف يصبح القوي ضعيفاً والغالب مغلوباً؟ ألا يتحول المغلوب إلى غلب والضعيف إلى قوي؟ إذا صح ذلك، فأى معنى يبقى للحد الأقصى من المغلوبة الذي، إذا حصل، يجعل الأمة تفتي؟ إذا كان للمغلوبة حد أقصى يؤدي إلى فناء المغلوب، فإن ما دونه من الحدود تعني أن الضعف درجة من القوة، وإن الاقتداء والترفع إذا سلاحان من أسلحة الصمود أمام القوة الفاعلة، إما لتحييدها بالاندماج فيها (وتلك حال الصطنعين جميعاً)، أو لمصارعتها (وتلك حال المبعدين عن العصبية عند الاستفراد بالمجد)، وهذا هو الخطأ الذي يمكن أن يُعاب على ابن خلدون، أعني عدم إبراز أهمية الصمود إلا إذا توفرت شروطه كاملة لتحقيق النجاح: وذلك ما يبرز في تنديده بالثائرين الذين يعوزهم شرط الثورة الناجحة، أعني العصبية.

(١١٧) إذا كان المقتدي والمترفع، في تعاملهما مع الغالب، متعلقين بأمر معدوم بالمقارنة مع ما يتعلق به الغالب، أعني القوة الفعلية الموجودة، أفلا يكون مفهوم ابن خلدون لغريزة حب التأله عند الإنسان أو غريزة الرئاسة أو الاستخلاف من جنس النظرية الصوفية في وحدة الوجود كما وصفها هو نفسه في فصل التصوف؟ فتكون أشكال هذه الرئاسة أصدافاً خاوية إذا حدث جزر القوة بعد مدها، فتكون نسبة النفوس إلى هذه الرئاسة - القوة، التأله - الاستخلاف كسببة الماهيات في الوجود إلى القوة الإلهية؟. أليس ابن خلدون بذلك قد =

والمعلوم أن النظرية الخلدونية الطريفة في التأسيس الأنطولوجي لهذه الرئاسة الإنسانية التي تعود إليها آليات السياسة المحددة للكليات العملية إيجازاً وتعميماً، يمكن أن تُعَدُّ بمعزل عن التفويم الخلقى: فهي فوق القيم، ولا توصف بالحير، ولا بالشر، لأنها عين منزلة الإنسان الوجودية. ولذلك فهي تعود، في عمقها الفلسفي، إلى نظرية الحق الطبيعي الذي يمتد بامتداد القوة، وينتهي بانتهائها، سواء كانت هذه النهاية غاية ذاتية لها، أو توازناً لقوتها مع قوة مضادة تقابلها، جاعلة حد كل منهما يقاس بمقدار غابيتها ومغلوبيتها في الوقت نفسه، وهو ما يجعل السياسي عائداً إلى فيزياء الصراع بين القوى المتمانعة أو المتدافعة في الحيز نفسه الذي هو المعمور من الأرض؛ بحيث إن السياسي منذ البداية دولي أو شامل للإنسانية كلها بإطلاق، إذ إن آلية السياسي داخل العصبية، وبين العصبيات في الدولة نفسها، وبين الدول تبقى دائماً هي هي، وتعود إلى فيزياء القوى المتدافعة من أجل الإمساك بهذه الرئاسة الإنسانية (وإذاً فالسياسي بهذا المعنى إنساني ودولي بإطلاق).

وهذه الآلية الفيزيائية، إن صح التعبير، بما هي صراع، تعد صراع كليات متنافية. فكل عصبية، بما هي عين، جزئية. لكنها تسعى إلى السيطرة الكلية على ما عداها جاعلة من إرادتها الجزئية كلياً للغير إما بقبوله لها وخضوعه إليها بفضل الاقتداء، أو بخروجه عنها وذهابه إلى الاضمحلال، بفضل الاستعاضة منه بالمصطنعين. وإذا فكون الرئاسة الإنسانية كلية، كقوة أو كنزوع للسيطرة، لا يتحقق إلا بنفي ذاتها. فلا تترأس عصبية زيد إلا باستبعاد عصبية عمرو، ولا تتحرر عصبية إلا بإزالة رئاسة عصبية. فتكون الخلافة الشاملة للإنسان بما هو إنسان منافية لما هي أساس له، أعني الخلافة بالمعنى السياسي، كونها تصير مُلكاً عضواً. ويظل الأمر كذلك إلى أن يتم إدراك الحقيقة المؤسسة لوازع الوازع، أعني: «إن الدولة لا يستتب أمرها ولا يتم استيلاؤها» إلا بسياسة ينتظم بها أمر العمران. فتكون السياسة بما هي وازع الوازع بنت السياسة بما هي الوازع الذي لا وازع له غير القانون الفيزيائي السابق. وإذا، فالنقلة من السياسي الطبيعي إلى السياسي العقلي هي المقصود بالانتظام الذاتي للعمران والدولة^(١١٨).

= انتهى إلى شبه قضاء وقدر صوفي يطبق على السياسة الاجتماعية ما يطبقه المتصوفة على سياسة الكون، فيكون الملك ظل الإله في الأرض وتصبح الخلافة خاصة به، وليست للإنسان بما هو إنسان؟ أم إن إفراط ابن خلدون علته الإلحاح على ضرورة توفير الأسباب الفعلية لنجاح الثورة على الظلم والقمه؟ لعل ذلك هو أهم وجه للاختلاف بينه وبين ابن تيمية: الكفاح والإيمان بقدرة المكافحة حتى في غياب الشروط السياسية للنجاح عند الثاني والعكس عند الأول.

(١١٨) ابن خلدون، المقدمة، الباب ٣، الفصل ٢٥: «في معنى الخلافة والإمامة»، ص ٣٣٦-٣٣٨. ويتتهي هذا الفصل بالحجة الأساسية التي استندنا إليها في تحديد القطيعة بين العمران ذي الوازع الطبيعي الخالي من وازع الوازع، والعمران ذي الوازع الذي له الانتظام الذاتي أو وازع الوازع. ولنورد النص ثم نحلل هذه القطيعة: «مقد تين لك من ذلك معنى الخلافة:

= ١- وإن الملك الطبيعي هو حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة.

ولهذا استغنى ابن خلدون استغناء كاملاً عن المستوى الخلفي من المسألة، كونه قد انتقل مباشرة من القانون الفيزيائي لصراع القوى إلى القانون العقلي للانتظام الذاتي لهذا الصراع، تجنباً لحدوده القسوى المؤدية إلى فساد المتصارعين.

والسؤال هو: هل يمكن هذه النقلة أن تقع من دون المستوى الخلفي من الصراع؟ هل كان يمكن الإنسان أن ينتقل من عهد الحكم الطبيعي إلى الحكم العقلي هكذا نقلةً طرفيةً من الآليات الطبيعية اللاتاريخية إلى الآليات الاجتماعية التاريخية، من دون أدنى توسط للآليات النفسية الخلقية، على الأقل بما هي المستوى المعرفي للآليات وحدودها القسوى، وضرورة إيجاد وازع الوازع لتجنب عهد الحكم الطبيعي وتحقيق الانتظام الذاتي الذي من دونها «لا تستتب الدولة ولا يتم استيلاؤها؟ أليس ذلك هو عينه السلطان الروحي الذي يكاد ابن خلدون أن ينفي فاعليته نفيًا مطلقاً؟

٢. و[الملك] السياسي هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار [وقد سبق قسمه ابن خلدون إلى نوعين، الفارسي والحاصل في أغلب المجتمعات، انظر: المصدر نفسه، الباب ٣، الفصل ٥١: «في أن العمران البشري لا بد له من سياسة ينتظم بها أمره»، ص ٥٤٠ - ٥٥٤].

٣. والخلافة هي حمل الكافة [بمن فيهم الوازع وذلك معنى إضافة الكافة] على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخرى والدنيوية الراجعة إليها، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به» (ص ٣٢٨).

ويبين أن الملك الطبيعي مفسد لذاته بذاته، وهو إذا مرحلة أقله ضرورة: «[إذ] تسر طاعته لذلك، وتجيء العصبية المفضية إلى الهرج والقتل، فوجب أن يُرجع في ذلك إلى قوانين سياسية مفروضة يسلمها الكافة [أي خاصة الحاكم] ويتقادون إلى أحكامها [...] وإذا خلت الدولة من مثل هذه السياسة لم يُستتب أمرها ولا يتم استيلاؤها» (ص ٣٢٧). وإذا فالنقلة من الطبيعي إلى السياسي هي النقلة من الوازع غير الموزوع إلى الوازع الموزوع. وليس هناك نقلة من الاجتماع بلا وازع إلى الاجتماع بوازع فهذا ما ينفيه ابن خلدون. ومن ثم فالنقلة الخلدونية ليست من جنس النقلة من الحال الطبيعي في نسق روسو، ولا حتى من جنس النقلة الهوبزية: لأنها تتجاوز هوبز بوازع الوازع، وتتجاوز روسو بانعدام الحال الحالية من الوازع.

ما هي الآن طبيعة وازع الوازع؟ أشار ابن خلدون هنا إلى النظر العقلي والنظر الشرعي، من دون تقويم بين ما يفضله. أما في الفصل ٥١ من الباب الثالث فقد أشار بوضوح إلى وازع الوازع الذي يؤدي إليه علم الاجتماع فقال: «الوجه الثاني [من السياسة العقلية] أن يراعى فيها مصلحة السلطان وكيف يستقيم له الملك مع الفهر والاستطالة وتكون المصالح العامة في هذه تبعاً. وهذه السياسة التي يُحمل عليها أهل الاجتماع التي لسائر الملوك في العالم من مسلم وكافر». ثم يضيف أهم نقطة تشمل في بيان الطبيعة المزيحة لوازع الوازع في المجتمع الإسلامي، وهي كذلك في جميع المجتمعات: «إلا أن ملوك المسلمين يجرون منها [من هذا الوجه الثاني من السياسة العقلية] على ما تقتضيه الشريعة الإسلامية، بحسب جهدهم [!] فقوانينها إذن مجتمعة من أحكام شرعية، وأداب خلقية، وقوانين في الاجتماع طبيعية، وأشياء من مراعاة الشركة والعصبية ضرورية، والافتداء بالشرع أولاً ثم الحكماء في آدابهم والملوك في سيرهم» (ص ٥٤١). ولعل هذا التحديد لوازع الوازع هو الذي مثل حطة بدائع السلك في طبائع الملك لابن الأزرقي: «وإذا فالوازع صورةً وسيطٌ بين العمراني مادة، ووازع الوازع صورة للصورة.

وطبعاً لن نذهب إلى حدّ اتهام ابن خلدون بالجنين أمام القوة المادية القاهرة للسلطين قياساً إلى شجاعة ابن تيمية بمجرد المقارنة بين كفاح الثاني وخضوع الأول. فلا مجال هنا لمحاكمة الشخصين لهما أو عليهما، بل إن ما يعيننا هو فهم هذين الموقفين من فعالية السلطان الروحي، وعلاقته بالمستوى الخلقي الوسيط بين الآلية الطبيعية الخالصة والآلية الاجتماعية للوجود الإنساني، وذلك في إطار المسألة النظرية التي نعالجها، أعني منزلة الكلين، بما هي عين منزلة الإنسان الوجودية^(١١٩).

إذا كان ابن تيمية يرى رأي ابن خلدون في المسألة السياسية، أعني أن سند السلطان السياسي وشرعيته يعودان إلى القوة التي هي بمعزل عن الخير والشر، وإذا كان يرى مثله أن الإنسان رئيس بالطبع بما هو خليفة، فلم يختلفا في الأهمية التي يوليها الأول للمسألة الخلقية، ولا يكاد يعيرها الثاني أدنى اهتمام؟ أو بصورة أدق، لماذا جعل الأول من إصلاحه بحثاً عن الأساس النظري الذي جعل السلطان الروحي للمتصوفة خصوصاً، يصبح أداة لتبرير القهر والظلم الذي يمارسه السلطان الزمني؟ وجعل الثاني من إصلاحه بحثاً عن الأساس العملي الذي جعل السلطان الروحي للمتصوفة خصوصاً، يكون أداة عاجزة في محاولات الثورة على السلطان الزمني باسم القيم الروحية؟ ألا يكون اختلافهما متأتياً من كون أحدهما يعيب على المتصوفة التقليل من شأن الفرق بين الأمر الشرعي والأمر الكوني المؤدي إلى نفي التمييز بين مملكة الحرية ومملكة الضرورة، والثاني يعيب عليهم المبالغة في ذلك الفرق إلى حد السعي إلى التفسير السياسي من دون توفير شروطه؟ وبذلك يصبح هدف الفيلسوفين واحداً: ابن تيمية يرفض حصر الشرعية في الزمني، وهو ما انتهى إليه التصوف النافي للفصل بين الأمر الشرعي والأمر الكوني باسم جبرية لا تبقى للإنسان أدنى حرية للثورة على

(١١٩) ويمكن أن ندخس الوسائط بين المسألة في بعدها الفلسفي النظري وما انتهت إليه في تعيينها التاريخي والاجتماعي على النحو التالي:

١- فبالنسبة إلى الواقعي: تكون الوساطة بين أودية الجدول النظري، ثم بين أودية الجدول العملي ثم بين الجدولين في مابعد الطبيعة ومابعد التاريخ، ومن ثم لا يمكن أن تحدث النقلة من المسألة في بعدها الفلسفي النظري إلى ما انتهت إليه في تعيينها التاريخي والاجتماعي.

٢- أما بالنسبة إلى الاسمي: فالوساطة بين أودية الجدول النظري هي كما رأينا حادثة في الطبيعة والتاريخ، وهي مؤسسات اجتماعية (مؤسسات الترميز والتعلم ومؤسسات التجريب والتقنية)، والوساطة بين أودية الجدول العملي هي كذلك حادثة في الطبيعة والتاريخ، وهي مؤسسات اجتماعية (أعني مؤسسات المجتمع السياسي (Société politique)، ومؤسسات المجتمع المدني (Société civile)، والأولى موضوع الاجتماع السياسي، والثانية موضوع الاقتصاد السياسي)، تكون مؤسسات الوساطة النظرية في خدمتها (أي إن الترميز والتعلم والتجريب والتقنية كلها في خدمة المجتمع السياسي والمجتمع المدني، وبذلك تكون الدولة صورة المجتمع، والوساطة بين الجدولين هي الدولة أو صورة المجتمع أو، إن صح التعبير، العقل النظري والعملي، بما هما كليان تاريخيان متعينان في وجود تاريخي سياسي هو الرئاسة الإنسانية أو الاستخلاف ببعديه العملي والنظري.

الجبروت، إذ ينقلب فرعون إلى التعين الإلهي في التاريخ^(١٢٠)، وابن خلدون يرفض حصر الشرعية في الروحي وهو ما انتهى إليه التصوف الثائر على السلطان الزمني، من دون توفير شروط الثورة باسم حرية وهمية، تنتهي إلى الخلط بين الفعل السياسي الثائر والموسسة^(١٢١).

ويبين أن محاولة رد الأمر الشرعي (ويتعلق بالفعل الحر، إذ هو مناط التكليف) إلى الأمر الكوني (ويتعلق بالضرورة، إذ هو معنى كون الشيء هو ما هو)، تعود إلى مسألة نظرية هي مسألة واقعية الكلي النظري (الماهية) التي يُرد إليها الكلي العملي (الواجب). وتلك هي العقيدة الصوفية التي تؤدي، بحسب ابن تيمية، إلى نفي شروط العلم النظري (التفريق بين الحق والباطل) وشروط العلم العملي (التفريق بين الخير والشر)^(١٢٢)؛ وأما محاولة رد الأمر الكوني إلى الأمر الشرعي (الثورة على الموجود السياسي باسم الواجب الديني، من دون أسباب النجاح الكونية)، فتعود إلى مسألة عملية هي مسألة واقعية الكلي العملي (الواجب) التي يُرد إليها الكلي النظري (الماهية). وتلك هي العقيدة الصوفية التي تؤدي، بحسب ابن

(١٢٠) تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية الحارثي، الفتاوى (الرباط: المكتب التعليمي السعودي بالمغرب، د.ت.١)، مج ١١، ص ٢٣٦؛ وقالوا: لما كان فرعون في منصب التحكم صاحب السيف وإن جار في العرف الناموسي، كذلك قال أنا ربكم الأعلى - أي وإن كان الكل أرباباً بنسبة ماء، فإنا الأعلى منكم بما أعطيت في الظاهر من الحكم فيكم».

(١٢١) ابن خلدون، المصنوع نفسه، الباب ٣، الفصل ٦: «في أن الدعوة الدينية من غير عصية لا تتم»، ص ٢٨٣: «وأكثر المتحلين لئل هذا تجدهم موسوسين، أو مجانين، أو ملبسين يطبلون بمثل هذه الدعوة رئاسة امتلأت بها جوانحهم وعجزوا عن التوصل إليها بشيء من أسبابها العادية، فيحسبون أن هذا من الأسباب البالغة بهم إلى ما يؤملونه من ذلك ولا يحسبون ما ينالهم فيه من الهلكة، فيسرع إليهم القتل بما يحدثونه من الفتنة، وتسوء عاقبتهم».

(١٢٢) ابن تيمية الحارثي، الرد الأقوم على ما في كتاب فصوص الحكم، ص ٧٨: «وقد غلط طائفة من الناس من الاتحادية وغيرهم، كإبن عربي، فأروا أن الحق هو الموجود. فكل موجود حق: فقالوا ما في العالم باطل | بالمعتنين ضد الصدق وضد الخير|، إذ ليس في العالم عدم». ويقول ابن تيمية داحضاً: «فإن الخير والعمل | الحقيقة والقيمة| تابع للمخير عنه |الأول| وللمقصود بالعمل |الثاني|، فإذا كان باطلاً لا حقيقة له كان التابع كذلك، وإن كان موجوداً» (ص ٨٠). وإذا نفى الحقيقة والقيمة كونها نسبية إلى الإنسان هو الأساس الصوفي للاستسلام للأمر الكوني، ظناً أن الأمر الديني أو الرسوم الشرعية بما هي مملكة حرية الإنسان وقابليته للتكليف، مجرد أوهام إنسانية. وينسب ابن تيمية هذا النفي المطلق لما فوق الأمر الكوني إلى جميع متصوفة وحدة الوجود. انظر مثلاً المجلد ١١ من الفتاوى وخصوصاً ص ٢٤٣ - ٢٤٤: «وهؤلاء الذين يقولون بالوحدة قد يقدمون الأولياء على الأتياء. ويذكرون أن النبوة لم تنقطع، كما يذكر ابن سبعين وغيره. ويجعلون المراتب ثلاثة، يقولون: العبد يشهد أولاً طاعة ومعية، ثم طاعة بلا معية، ثم لا طاعة ولا معية - والشهود الأول هو الشهود الصحيح وهو الفرق بين الطاعات والمعاصي [وهذا تعليق من ابن تيمية]. وأما الشهود الثاني فيريدون به شهود القدر. كما أن بعض هؤلاء يقول: أنا كافر برب يعصى، وهذا يزعم أن المعصية مخالفة الإرادة التي هي المشيئة [...] ومعلوم أن هذا خلاف ما أرسل الله به رسله [...] وسنذكر الفرق بين الإرادة الكونية والدينية، والأمر الكوني والديني». وهذا التخلص من الأمر الديني باسم الأمر الكوني، في ظاهره، تحرر، وهو في الحقيقة،

خلدون، إلى نفي شروط العمل النظري (نفي شروط علمية التاريخ) وشروط العمل العملي (نفي شرعية القوة).

فلا عجب عندئذ إذا بدا نسق الأول وكأنه ينتهي إلى نفي ما يشته نسق الثاني، رغم كونهما يستهدفان الغاية نفسها: إصلاح العقل إما ذهاباً من أسباب الإختلال النظرية (ابن تيمية) أو من أسبابه العملية (ابن خلدون). والمتهم واحد في الحالتين: طبيعة العلاقة بين وجهي الخلافة الإنسانية، أعني السلطان الزماني والسلطان الروحي، أو السيف والقلم. والسيف هو منزلة الكلبي العملي، والقلم هو منزلة الكلبي النظري بما هما محددان لمنزلة الإنسان الوجودية أو الرئاسة الإنسانية أو الاستخلاف. وما الفرق بين الحلين إلا للفرق بين الوضعتين: أحدهما اهتم بالقلم الخادم للسيف، أو الكهنوت الخادم للعسكروت، فأرجع ذلك إلى الفلسفة النظرية وما أدت إليه من إفساد للعقل النظري فالعملي، ومارس هو بنفسه لعبة القلم الثائر. والثاني اهتم بالقلم الثائر على السيف أو بالكهنوت الثائر على العسكروت ثورة فاشلة، فأرجع ذلك إلى الفلسفة العملية، وما أدت إليه من إفساد للعقل العملي فالنظري، فحذّر من لعبة القلم الثائر، من دون شروط النجاح. وإذا فالأول يحدّد الشروط النظرية لتحريير القلم من السيف، تحقيقاً لتوازن سلطان المجتمع ببعديه المادي (الوازع) والروحي (وازع الوازع). والثاني يحدّد الشروط العملية لجعل القلم قادراً على وزع الوازع بفضل علم الانتظام الذاتي للسياسي^(١٢٣). الأول مال إلى إصلاح خلقي روحي، على أساس فلسفي نظري. والثاني مال إلى إصلاح سياسي مادي على أساس فلسفي عملي. لذلك كان

=تأسيس للعبودية بإطلاق السلطان الزماني الذي يصبح كل ما يفعله هو المشيئة الإلهية ما دام الإله لا يُعصى، أي ما دام لا معنى للحرية. وهذا عينه موقف ابليس من الاستخلاف: فلقد رفض الأمر الديني باسم الأمر الكوني، وهذا الرفض عند المتصوفة يصفه ابن تيمية في الرد الأقوم... بكونه نهاية كل حياة خلقية وسياسية، أي نهاية الحرية الإنسانية: وهؤلاء [نفاة الأمر الديني باسم الأمر الكوني] أعداء الله وأعداء جميع رسله، بل أعداء جميع عقلاء بني آدم، بل أعداء أنفسهم: فإن هنا القول لا يمكن أحداً أن يطرده ولا يعمل به ساعة من زمان، إذ لا زمه أن لا يدفع ظلم ظالم ولا يعاقب معتد، ولا يعاقب مسيء لا بمثل إساءته، ولا بأكثر منها» (ص ٧٤).

(١٢٣) ومع ذلك فالوازع الروحي هو المفضّل عند ابن خلدون، كونه ليس أجنبياً. لكنه لما كان غير كافي وقليل الحدوث كونه سرعان ما ينقلب إلى ملك عضوض، اعتبر ابن خلدون أن وازع الوازع هو توازن القوى الذي يُخيف من بيده السلطان، فيجمله يوفر شرطي استياب الدولة واستيلائها، أعني سياسة المجتمع السياسي (سياسة القوة العمومية) وسياسة المجتمع المدني (سياسة المالية العمومية)، سياسة تمنع من قتل الرئاسة بمعنى حب التآله والحرية عند الإنسان، ومن قتلها بمعنى حب العمل والسيطرة على الطبيعة عنده كذلك. أما عن تفضيل ابن خلدون الوازع الروحي فيقول: «فقد تبين أن الأحكام السلطانية [ليس بمعنى علم الأحكام السلطانية] والتعليمية مفسدة للبأس، لأن الوازع أجنبي. وأما [الأحكام] الشرعية فغير مفسدة لأن الوازع فيها ذاتي. ولهذا كانت هذه الأحكام السلطانية والتعليمية مما تؤثر في أهل الحواضر في ضعف نفوسهم وخضد الشوكة منهم بمعاتهم في وليدهم وكهولهم. والبدو يمزج عن هذه المنزلة لبعدهم عن أحكام السلطان والتعليم والآداب». ابن=

الأول أبا للنهضة العربية في بعديها الخلقى الروحي أو انبعاث العقل الديني، وكان الثاني أبا للنهضة العربية في بعديها السياسي المادي أو انبعاث العقل الفلسفي^(١٢٤). وباجتماعهما صارت النهضة ظاهرة أهلية.

= نلدون، المصدر نفسه، الباب ٢، الفصل ٦: «معاناة أهل الحضرة للأحكام»، ص ٢٢٢. وهذا صحيح في حالتي الوازع ووازع الوازع. لكن الوازع ووازع الوازع السياسيين بحق غير هذا لأن طابعهما الأجنبي بالنسبة إلى الأشخاص حتمي والمطلوب هو صيرورتها ذاتين للمجتمع، لا غير.

(١٢٤) لكن هذا المفهوم للانبعاث الفلسفي مرتين بمدلوله الاسمي. وهذا المدلول الاسمي ينفي الواقعية والثبات عن التسميات وعن الأسماء، أعني عما يُقَدَّ وجوداً بحق، طبيعياً كان أو تاريخياً، ذلك أن الوجودي أبدي السيلان. والثابت الوحيد هو قوانينه أو بنائه المعقولة أو الشبكات النموذجية التي بتوسطها يكون إدراكها. والسيلان المضموني مع الثبات الشكلي ينطبق على كل موجود طبيعياً كان (ليس من صنع الإنسان) أو تاريخياً (من صنعه). وهذه البنية الثابتة ليست إلا منظومات علائق، أو بصورة أدق ليست هي إلا تشاكل منظومات العلائق بين المنظومة الدالة والمنظومة المدلولة، وفي إطارهما يكون السيلان الأبدي لأعيان الدوال ولأعيان المدلولات (والدال بنية مجردة أعيانها في سيلان أبدي وكذلك المدلول). وهذه البنية المجردة التي لا تسيل لعلها هي الاستخلاف الإنساني أو الأسماء بالمعنى الموجب (بالمقابل مع الاسمية بالمعنى السالب). وهذه البنية الناتجة من جنس منظومة الأعيان الثابتة في العدم بالمعنى الحتمي، ولكنها إنسانية لا ربوبية.

الخاتمة

وامستولت أفعال البشر على عالم الحوادث بما فيه، فكان كله في طاعته
وتسخره. وهذا معنى الاستخلاف المشار إليه في قوله تعالى: ﴿الذي جعل في
الأرض خليفة﴾. فهذا الفكر هو الخاصية البشرية التي تميّز بها البشر عن غيره من
الحيوان. وعلى قدر حصول الأسباب والمسببات في الفكر مرتبة تكون إنسانيته^(١).

(١) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، العبر وديوان المتدأ والخير في أيام العرب والعجم
والبربر ومن عاصروهم من ذوي السلطان الأكبر: مقدمة ابن خلدون، ٧ ج، ط ٣ (بيروت: دار الكتاب
البناني، ١٩٦٧)، الباب ٦، الفصل ١١: وفي أن عالم الحوادث الفعلية إنما يتم بالفكر، ص ٨٣٩ - ٨٤٠.

تضمنت الأسئلة العشرة التي وردت في المقدمة تشخيصاً لصفات طبعت الفكر في الحضارة العربية، من دون تمييز بين بعده ذي المنطلق العقلي وبعده ذي المنطلق العقلي. ولما كانت هذه المسائل كلها أموراً قابلة للتفسير، بمجرد تحديد المنزلة الوجودية التي ينسبها هذا الفكر إلى الكلي النظري والعملي والنتائج التالية منها في مجال سلم العلوم النظرية وسلم العلوم العملية، فإن البحث تركز على معالجة هاتين المسألتين بوصفهما الأساس الذي انبنت عليه تلك الصفات، وعلى إثبات العلاقة بين هذه الصفات وأساسها مميزين بين سلمين للعلوم: السلم الواقعي، والسلم الاسمي، والأول أدى دور المحدد السالب لحركة الفكر، والثاني دور المحدد الموجب، وذلك في جميع المراحل التي تعلق بها البحث.

ويمكن أن نقتصر، في هذه الخاتمة العامة، على العرض السريع للصياغة النهائية التي انتهينا إليها، في سعينا إلى تحديد منزلة الكلي ونتائجها النظرية والعملية في الفلسفة العربية، وذلك بالإشارة الوجيزة إلى الأمرين التاليين: تحقيق الفكر العربي وطبيعة الإصلاحين.

أولاً: تحقيق الفكر العربي

يمكن، بالاستناد إلى منازل الكلي التي تحددت في مراحل الفلسفة العربية أن نقسم القرون الأربعة عشر التي نشط فيها الفكر النظري والعملي، إلى الحقتين التاليين:

١- الحقبة المتقدمة على ما يسمى بعصر الانحطاط، أعني من القرن الأول بدايته، إلى القرن التاسع نهايته (وتقابل السابع إلى الخامس عشر للميلاد).

٢- الحقبة المتضمنة عصر الانحطاط وقرني النهضة، أعني من العاشر بدايته، إلى نهاية الرابع عشر وبداية الخامس عشر (وتقابل السادس عشر إلى نهاية العشرين للميلاد).

ويُرى أن الأولى لها بداية ونهاية معلومتان، والثانية بدايتها مجهولة، ونهايتها لم تحصل بعد. وسنحاول قياساً على الأولى التي هي معلومة بدايةً ونهايةً ونقلت من البداية إلى النهاية، أن نحدد خصائص الثانية بما هي سعي إلى استعادة الأولى من أجل النهضة والتجاوز.

١ - الحقبة الأولى

تتألف من المراحل التالية:

أ - مرحلة ما قبل الانفجار، أعني القرون الأربعة الأولى:

(١) الاثنان الأولان لتعقيل علوم النقل وتنقيل علوم العقل.

(٢) الاثنان الثانيان لتأسيس مابعد علوم النقل ومابعد علوم العقل.

وفعلاً فالعلوم النقلية اكتملت نشأةً، والعلوم العقلية أخذت مع بداية القرن الثالث. لكن الأنساق الفكرية ذات الأساس المستمد من علوم النقل، وذات الأساس المستمد من علوم العقل لم تكتمل إلا في النصف الأول من القرن الرابع: البهيمية، والأشعرية، والمشائية، والصفوية. أما جميع المذاهب الأخرى فهي تقبل الرد إليها، كونها منها استمدت، أو كون الأنساق المذكورة أخذت منها وتجاوزتها. ويمكن أن نضيف فنقسم القرنين الأولين إلى قرن الفعل المحدد للإشكاليات النظرية والعملية (الأول)، وقرن الفعل المحدد للحلول النظرية والعملية، وخصوصاً لصيغتها النسقية (الثاني). ونقسم القرنين الثانيين إلى القرن المحدد للصدام بين الحلول ذات المصدر الثقلي والحلول ذات المصدر العقلي (القرن الثالث)، والقرن المحدد للوصل التوفيق بين الأولى والثانية (الرابع).

ب - مرحلة مابعد الانفجار، أعني القرون الأربعة الموالية للخامس:

(١) الاثنان الأولان، أعني السادس والسابع للفصل بين حدّي الفلسفة وحدّي الدين، وإعادة ترتيب الحلول بحسب قطبين فلسفيين وقطبين دينيين متلائمين: أعني «الإشراق + التصوف» و«الرشدية + الكلام»، وهما الجديلتان الخمستان اللتان وصفنا في القسم الأول.

(٢) الاثنان الأخيران، أعني الثامن والتاسع للتجاوز المخلص من الافلاطونية المحدثة والخيفية المحدثة على مستوى الوعي المتجاوز، وللانغماس فيهما انغماساً متحجراً على مستوى الواقع الاجتماعي والسياسي: عهد الكهنوت الصوفي والعسكروت المرتزق الذي، بالإضافة إليه وبالمقابل معه، كانت عملية التنوير والتثوير في إصلاح ابن تيمية وابن خلدون.

ويبقى القرن الخامس للهجرة/ الحادي عشر للميلاد فريد نوعه: فهو الذي أنهى وحدة الفلسفة والدين فشطرها كلاهما، وولّد الجديلتين اللتين اجتمع في أولاهما الإشراق والتصوف، حيث لم يعد للازدواج محل، فزال بزوال الوصل، وأصبح الدين دينين: شعبياً

ونخبويًا، وكذلك الفلسفة؛ وتحددت جديلتا الفكر منذئذ كأرضية ستبرز عليها الفلسفة الاسمية في النظر والعمل، سعيًا إلى الحد من الصدام بين الحنيفية المحدثه والأفلاطونية المحدثه، سواء كان هذا وصلياً أو فصلياً.

٢ — الحقبة الثانية

لا نستطيع أن نحدد مضمون الحقبة الثانية من دون ربطها بظروفها التاريخية العامة: فقد بدأت بنهاية الدور العربي في التاريخ الإنساني تقريباً بسيطرة الإمبراطورية الأسبانية على الارث والأرض العربيين، ومشرقاً بسيطرة الإمبراطورية العثمانية على الارث والأرض العربيين. ويرمز إلى النهاية الأولى سقوط أهم حواضر المغرب، وإلى الثانية سقوط أهم حواضر المشرق، وكل ذلك في نهاية الخامس عشر وبداية السادس عشر^(٢). لكن الارث العربي الذي انكمش بمفعول الهزائم عند أصحابه، صار مصدر قوة مادية عند هازميههم (الاسبان والأترك) ومصدر قوة علمية عند من لم يصطدم بهم اصطداماً مباشراً واستفاد من نهضتهم^(٣). وإذا فعصر الانكماش الحضاري في تاريخنا له صلة متينة بالاصلاح الديني والعلمي عند المتصلين بالإسلام اتصالاً غير مباشر، وبالقوة العسكرية والمادية عند من افتك أسبابها منهم لاتصاله بهم اتصالاً مباشراً: القرن السادس عشر ونصف القرن السابع عشر، عصر الإمبراطوريتين الأسبانية، والعثمانية، وعصر الإصلاحين الديني والعلمي في غير هاتين الإمبراطوريتين اللتين ألهتهما القوة المادية المباشرة عن أسبابها العلمية غير المباشرة، فانحطتا بمجرد بلوغ الإصلاحين إلى ثمراتهما في القرن الثامن عشر. وظل العرب محرومين من القوة المادية وأسبابها العلمية إلى بداية القرن التاسع عشر، حيث كان الشروع في النهضة مستنداً إلى تشخيص جعل أسباب الانحطاط محصورة في عائقي أسباب القوة، أعني سلطان الكهنوت الروحي المَحْنُط وسلطان العسكريات المادي الجاهل: فكان عنوان النهضة وشعارها الإصلاح الديني والسياسي؛ الأول يعني، في الوقت نفسه، السلطان الروحي ببعديه الديني والعلمي، والثاني يعني، في الوقت نفسه، السلطان الزماني ببعديه الحكمي والاقتصادي. وإذا ففكر النهضة إدراك جازم للأسس التي انتهى إليها آخر عهد الحضارة العربية بالفعالية

(٢) وذلك من عام ١٤٩٢ (سقوط غرناطة) إلى عام ١٥٣٥ (سقوط تونس)، وبينهما سقوط دمشق ١٥١٦ والقاهرة ١٥١٧. وبذلك تقاسم الأترك والاسبان السيطرة على مركز العالم الإسلامي أرضاً وبحراً، فانحصرت الحضارة العربية، أعني الناطقة بالعربية، ولم تستأنف الحركة إلا في بداية القرن التاسع عشر.

(٣) وخصوصاً الإنكليز والأثم التي استقبلت بعض مطرودي اسبانيا من المستنيرين بحكم ما سيطر عليها من تعصب ديني، أعني مستعمرتي اسبانيا اللتين استقلتا عنها في منتصف القرن السابع عشر وناقستاها الاستعمار، أي هولندا والبرتغال؛ وكان من المفروض أن يؤدي استقبال المغرب لمطرودي الأندلس من المسلمين إلى نهضة علمية وصناعية واستعمارية ماثلة، لو لم يزامن ذلك الاحتفاء بالسيطرة العثمانية التي ليس لها من القوة إلا النتائج المادية من دون أسبابها العلمية.

الفكرية؛ وبها دون سواها كان بوسعه استئناف الفعل الحضاري فكراً وسلوكاً، عند الفرد والجماعة.

إذاً، فالحلقة الثانية تتألف من مرحلتين:

أ - الأولى، تسمى مرحلة الانحطاط، وهي التي امتدت من استعمار اسبانيا وتركيا لأهم العواصم العربية الميثقة بالفكر والحضارة، أعني غرناطة وتونس ودمشق والقاهرة (وهي آخر مراكز الفكر العربي سقوطاً). ولعل النكبة كانت أكبر بسقوط دمشق والقاهرة، لأنهما ظلنا ملجأ جميع المفكرين الكبار من المغرب والمشرق^(٤) إلى عودة القاهرة إلى دورها العربي الإسلامي بوصفها، منذ الحروب الصليبية والحروب ضد المغول، العاصمة الفعلية روحياً وعلمياً، وحتى عسكرياً وسياسياً، للعالم الإسلامي السني، وخصوصاً العربي.

ب - الثانية، تسمى مرحلة النهضة، وهي التي امتدت منذ استقلال مصر عن الإمبراطورية العثمانية إلى اليوم.

وتنقسم المرحلة الأولى إلى الحظتين:

(١) لحظة الصدام الجانبي: وهي المتمثلة في الإحاطة الخارجية بالعالم الإسلامي، والخط من دوره كوسيط بين الشرق والغرب في التبادل الاقتصادي والمعرفي، وذلك إلى حدود منتصف القرن السابع عشر^(٥).

(٢) لحظة الصدام المباشر: وهي المرحلة المتمثلة في السيطرة على تخوم الوطن العربي، وبداية السعي إلى استعماره كوسيط بين الشرق والغرب في التبادل، بعد استقلال أمريكا وعجز فرنسا عن منافسة انكلترا في البحار. وتلك هي نهاية خروج الوطن العربي من التاريخ الكوني وعودته إليه^(٦).

أما المرحلة الأخيرة فتتقسم هي بدورها إلى الحظتين:

(٤) يؤكد ابن خلدون أهمية هذا الدور الذي ننسبه إلى القاهرة بالنسبة إلى المغاربة ويميزه من دورها الجغرافي في الرحلة التشريعية (الحج) بالإشارة الصريحة إلى دورها العلمي، وتأخر المغرب عنها؛ خصوصاً أن الأندلس قد أصبحت بيد الامسان. أما دور دمشق وحلب، خصوصاً، فهو يشبه دور القاهرة، ولكن بالنسبة إلى ذوي الثقافة العربية من العالم الإسلامي في ما وراء العراق.

(٥) عند الشروع في غزو أطراف العالم الإسلامي ومجاله الحيوي، فانضاف إلى الاستغناء عن وساطة العالم الإسلامي جغرافياً افتكك مصادر التجارة مع الشرق منه. لكن هذا الافتكك ازداد بمقدار انتقال مركز الثقل الغربي من اسبانيا إلى مستعمراتها المستقلتين (هولندا والبرتغال)، وخصوصاً إلى انكلترا التي أصبحت سيدة البحار، وسيدة القارة بفضل تحالفها مع فرنسا، وذلك في منتصف القرن السابع عشر. والمعلوم أن هولندا والبرتغال كانتا قد سيطرتا على بعض تخوم العالم الإسلامي في الجزيرة العربية وإفريقيا وآسيا.

(٦) وذلك هو مدلول التنافس الفرنسي الإنكليزي على مصر، ومدلول شق قناة السويس.

(أ) لحظة شروع الغرب في الاحتلال المباشر للوطن العربي، وهي مزامنة للشروع في النهضة الفكرية في مجالي العلم والعمل، تصوراً وطلباً.

(ب) لحظة شروع العرب في الحرب التحريرية، وهي مزامنة للشروع في النهضة الفعلية في مجالي العلم والعمل، إنجازاً وتحقيقاً.

ومثلما كانت بداية هذه الحقبة، أعني مرحلة الانحطاط منها، إغفالاً تاماً لأسباب القوة وذهولاً عنها، رغم أن نهاية المرحلة المتقدمة عليها كانت حصراً جازماً الوعي لمنزلة الانسان فيها - وهو معنى النص الذي صدرنا به الخاتمة، أعني الخلافة الانسانية بما هي سيطرة على الكون - كانت نهايتها، أعني مرحلة النهضة منها، أكثر درجات الوعي حدة بفقدان هذه الأسباب، وبطبيعتها التي حُصرت في فقدان مدلول الخلافة الانسانية بمعناها العام (أسباب السيطرة على الكون، أعني العلم والتقنية، بما هي وسائل اقتصاد ومعرفة) وبمعناها الخاص (أسباب تحرير الانسان، أعني الانتظام الذاتي للسلطان السياسي والاقتصادي في المجتمع): اذ، فليس من الصدفة في شيء أن تُعتبر هذه الحقبة واحدة، رغم تكوّنها من وجهتي الخلافة الانسانية العامة والخاصة المتناقضين، أعني الذهول عن أسباب القوة في مرحلة الانحطاط، والوعي الحاد بها، في مرحلة النهضة، وارتباط الذهول والوعي والتكبر عنها والسعي اليها بثورة ابن تيمية وابن خلدون، أولهما مؤسس لهما في التنوير والتثوير الروحي العلمي، والثاني في التنوير والتثوير السياسي العملي^(٧).

وبذلك تعود إلى الفكر العربي وحدته الحية بانجبار كشمه، فيصبح تاريخه مفهوماً: فله حقبة «أصل»، وحقبة «فرع»؛ أولاهما متبوعة، والثانية تابعة. وأداة الوصل بينهما هي فيلسوفانا، اذ بفضل عملهما صار جبرُ الكسر وسدُّ الهوة بين الحقبتين أمراً ممكناً. ورغم أن إثبات ذلك قد يبدو عديم الأهمية عند بعضهم، فإن جميع الإشكاليات الزائفة الناتجة من المقابلات العقدية التي من جنس النحن والآخر، والشرق والغرب، والتقدم والتأخر... الخ،

(٧) ولم يكن الغرب، عند أصحاب النهضة، مصدراً لهذه القيم - أعني الخلافة الانسانية العامة، والخلافة الخاصة - بل كان مثلاً لنجاحه في تحقيقها. ومعنى ذلك أن الغرب لم يكن القدوة والخفاء في تحديد أسباب القوة بما هي خلافة الانسان كمسيطر على الطبيعة وعلى الشريعة، وخلافة الخلفاء كمجرد نائب للبشر بما هم خلفاء نيابة مشروطة بعقد «انساني - انساني» أو «انساني - إلهي» - «إلهي - انساني» (أي إن الإله يتوسط كضامن)، بل كان القوة والخفاء بمعنى النجاح فعلاً في تحقيق ذلك. لذلك لم يكن الاستناد إلى المصدر الأهلي مجرد تبرير للمحاكاة، اذ لا محاكاة في الأهداف ولا في الوسائل، بل فقط في النقلة من مجرد التصور إلى حد الانجاز. ومعنى ذلك أن النهضويين مُحقّقون في اعتقادهم أن مطلوبهم أهلي، وأن الأخذ عن الغرب هو يعجز عن كل العقد، لأنه ليس مثلاً في تحديد الأهداف، بل في السبق إلى إنجازها فعلاً، اذ حتى أسباب الانجاز فهي قد تحددت في مصدرها فكر النهضة، أعني مصدر الأصلانية (ابن تيمية)، ومصدر العلمانية (ابن خلدون)، اذ فهما جيّد الفهم، ولم يُستغل من فكرهما نتائج المعزولة عن أسبابها، وأسبها، وطبيعة عقلايتها.

مردّها إلى هذه الإشكالية، الناتجة من التحقيب التاريخي التابع، لفقدان القيام الذاتي والمركز الأهمي في مستوى الوعي بهما مع وجودهما في الواقع الموضوعي للتاريخ الانساني. ذلك أن قرنتي النهضة يبدوان عديمي الفكر الفلسفي العميق، أو تابعين للفكر الغربي المعاصر لهما للتزامن الفعلي بين التوجه المباشر للفعل (نظراً إلى أزرف الحاجة)، والأخذ المباشر للأسس (نظراً إلى قرب المعين). لكن التوجه المباشر والأخذ المباشر لم يكونا ممكنين، لو لم تكن الحضارة العربية قد أقلها النضوج التاريخي للقاء مع هذا النوع من الإشكاليات (الإصلاح الروحي النظري، بمعناه عند ابن تيمية؛ والإصلاح السياسي العملي، بمعناه عند ابن خلدون)، في أبعادها التطبيقية، أعني التنوير والتثوير إنجازاً وتحقيقاً، وليس مجرد تصوّر وطلب، ومع هذا النوع من الحلول (إصلاح الدولة سلطاناً سياسياً واقتصادياً؛ وإصلاح تكوين الانسان نظرياً وعملياً، أو علمياً وخلقياً) في وظائفها التطبيقية الفعلية، بما هما في علاقة الوسيلة بالغاية بعضها مع بعض، وبالتبادل. وذلك ما يتر الأخذ ولا شيء سواه. ولو لم يكن الفكر الغربي نفسه قد انضوى، بفعل اتحاد الفلسفة والدين إشكاليات وحلولاً وخصوصاً في علومهما التابعة لهما - رغم ما يبدو من الفصل بين المؤسسات الرسمية - في الإطار الذي وصفنا والذي تحدد قبله، لتعذر مثل هذا الاتصال بين الحضارتين. واذ، يمكن القول بأن الفكر الانساني كله صار من جنس الفكر العربي، ولذلك أمكن الاتصال. وما الافلاطونية المحدثة الجرمانية يعبدها الهيجلي والماركسي، وبساليبها الكانطي والكونتي إلا الادراك العميق للإشكالية الانسانية، بما هي تحديد لمنزلة الكلّي، كما وصفها فيلسوفانا بمصطلح الاستخلاف، أعني سيادة الطبيعة والشريعة بواسطة العلم النظري وتطبيقاته، والعلم العملي وتطبيقاته، بما هما أداتان للدولة - صورة المجتمع أو العمران - حيث يعود إلى الطبيعة والتاريخ دورهما المتجاوز لابعدهما المحنط لهما في المنزلة الواقعية للكلّي النظري والعملي.

ورغم أن ربط هذه التاريخية الانسانية بمنزلة الكلّي وتحديد الدور الفلسفي العربي بالقياس إليها قد أضفيا على البحث تعقيداً ونسقيةً لعلهما، لصرامتهما، يبدوان متكلّفين ومفروضين فرضاً على التاريخ الفكري، في الحضارة العربية - الذي كان ولا يزال أشبه بالأدغال منه بالحدائق المصونة - فإن تحليلاتنا المحدّدة بُنى هذا الفكر العامة قد تضمنت اجتهاداً سعينا، قدر المستطاع، لإبراز حججه وأسسه بعيداً عن كل إفراط (تمجيد الذات)، أو تفریط (تحقير الذات)، وذلك لإعادة التوازن الذي فقده تاريخنا بحكم محاولات تحديده خارج سنن التاريخ البشري، لكأن العرب، من بين شعوب الدنيا، استطاعوا الشواذ على العالم ثمانية قرون من دون أسباب السيادة، بحيث يمكن أن نؤرخ للانسانية تاريخاً مفهوماً من دون هذه القرون الثمانية^(٨). ولما كانت هذه الأسباب، في عمقها، عائدة إلى فعليتي

(٨) وقد تمثلت حيلة الغفر على الحجة العربية من التاريخ الانساني في الربط المباشر بين عهدين ذهبيين من =

النظر والعمل، لا عند الفرد فقط، بل بما هما ضربان من ضروب الوجود الاجتماعي في تحفته التاريخي - وذلك هو جوهر كل وجود تاريخي لمجتمع من المجتمعات أدى دوراً في التاريخ الانساني العام - أصبح البحث عن هذه الأسباب العميقة هو عينه تحديد فلسفة النظر والعمل، بما هي منزلة للكلي في الموضوعات الخارجية، وفي الذات الانسانية، وفي الوسائط الاجتماعية بينهما: والجامع لهذه الأبعاد الثلاثة، هو منزلة الانسان بما هو الفاعل بالنظر والعمل.

لذلك بات واضحاً أن تحديد منزلة الكلي النظري والعملية يعود، في غايته، إلى نظرية الوجود، ونظرية الانسان أو الأنطولوجيا والأنثروبولوجيا الفلسفتين اللتين بهما تمايز الأمم التي أدت دوراً في التاريخ الانساني، بالسيادة على أحد أطواره، أي إن هذه السيادة ليست إلا العلامة الخارجية على سيادة فلسفتها المحددة منزلة الكلي الوجودية بما هي منزلة الانسان، أعني ما أطلق عليه ابن خلدون اسم الاستخلاف بما هو سيادة على الطبيعة وعلى الشريعة. ومن ثم، فالفكر النهضوي العربي ليس عديم الفلسفة والعمق النظري، بل هو جاعل منهما عين الإنجاز الفعلي لمنزلة الانسان بما هي خلافة عامة (تحرير الإرادة والفكر)، وبما هي خلافة خاصة (تنظيم الحكم والثروة)، تعمل على تحقيق أسباب ذلك، أعني العلم النظري وتطبيقاته، والعلم العملي وتطبيقاته.

ثانياً: طبيعة الإصلاحين

وهكذا فقد بلغت الفلسفة العربية أوجهاً في القرن الثامن للهجرة (الرابع عشر للميلاد)، فكان ابن تيمية ممثلاً ذروتها النظرية، أعني الإسمية النظرية؛ وابن خلدون ممثلاً ذروتها العملية، أعني الاسمية العملية. وما لم نفهم لِمَ كانت فلسفتها غاية النهضة الأولى، فلن نفهم لِمَ كانت بداية النهضة الثانية. فهما استأنف الفكر العربي نشاطه التحريري في مجال الروح والنظر للتخلص من سلطان الكهنوت السديمي، وفي مجال السياسة والعمل للتخلص من سلطان العسكريت البيهيمي. وتلك هي مميزات النهضة العربية الحديثة وأسسها، وهي مميزات وأسس ناسبت الظروف الانساني في العالم الذي كان على أبواب انقلابية نوعية في تلك المجالات نفسها، بحيث لم يشعر الفكر العربي بأيّ فارق نوعي، وكان مُحجماً في اعتبار المسافة الفاصلة كميةً لا كيفية^(٩).

= الفكر الانساني المتقدم على العرب والمتأخر عنهم بردهم إلى الأول، مجرد ناقلين. ومن الخطأ الرد على هذه الحيلة بمحاولة إبراز آثار الفكر العربي في الفكر الغربي الوسيط أو ما بعده. لذلك اقتصرتنا على التحليلات البنوية للعلوم العربية ومنازل الكلي التي تؤسسها نظرياً (الرياضيات والمنطق) وعملياً (السياسيات والتاريخ).

(٩) إذ إن يَسْتَتِهَا الأساسيين، أعني الثورة على سلطان الكهنوت الغيبي، وسلطان العسكريت البيهيمي =

والعلة العميقة التي حاولنا تحديدها في هذه الرسالة ليست من جنس العلل الخارجية^(١٠)، بل هي الضرورة الذاتية لنسق المسائل النظرية والعملية التي عاجتها الفلسفة العربية، منذ نشأتها، علاجاً جعلها تكون ما كانت وتنتهي إلى الإشكالية النظرية كما صاغها ابن تيمية، والإشكالية العملية كما صاغها ابن خلدون: أعني إشكالية المنزلة التي يشغلها الكلي بما هو موضوع للعلم (الماهيات) وللعمل (الواجبات)، من «منظار واقعي» حيث يتعالى

= لإحياء الروح والعقل عقدياً ونظرياً، والقلب والإرادة فعلياً وعملياً، ضاربتان في أعماق فكرها الديني والفلسفي. فجوهر الإشكالية الدينية والفلسفية كان وما يزال، في الفكر الديني أولاً والفلسفي ثانياً وفي علاقتهما ثالثاً، مدارها منزلة الانسان بما هو ناظر وعامل، ومنزلة منظوره ومعموله، أعني الكلي النظري والكلي العملي.

لذلك، فإن وصف محاولات الإحياء المستندة إلى هذين الأساسين العميقين، في بعدهما الديني والفلسفي، بالانتساب إلى مصادر أجنبية والزرع بأن المصادر الذاتية ليست الا محاولات تبرير بعدية لتيسير الاسترداد، عليها الأروى والأخيرة هي تجاهل تاريخ الفكر العربي وطبيعة علاقاته بما تقدم عليه وما تأخر، بحكم المبالغة في أمرين يتأفان الحقيقة الفلسفية والحقيقة التاريخية:

- فأما الأمر الأول - وهو مناف للحقيقة الفلسفية - فيتمثل في المبالغة في المقابلة شرق/ غرب الناتجة من تحويل الفروق الثقافية بين البشر إلى فروق طبيعية. وإذا كانت علة هذه المبالغة (نشأة) عند الغرب سعياً منه إلى السيطرة، أو تقبلاً عند العرب سعياً منهم إلى التحرر يئمة، فإن أساسها وإيه. فإذا نُسب التميز إلى علة التاريخية فقدّ المعتدُّ به علة الاعتداد. وإذا لم يُنسب إليها عاد إلى خاصيات طبيعية للانسان بما هو انسان، وصار حصولها عند زيد عوضاً من عمرو في الحالتين مجرد صدفة كونية. وبذلك يعود هذا الأمر إلى سخف الفكر العنصري أو بلاذة التأسيس الذاتي لفائذ الثقة في النفس الذي يجعل الفرق الثقافي ذا أساس طبيعي في جوهر الانسان!

- وأما الأمر الثاني - وهو مناف للحقيقة التاريخية - فيتمثل في المبالغة في أهمية المسافة الفاصلة بين المزمعين متقدمين والمزمعين متأخرين (على الأقل في حالة الحضارة العربية بالمقارنة مع الحضارة الغربية). وعلة هذه المبالغة بينة كذلك، ولكن أساسها وإيه أيضاً. فحسباً يبدو فعلاً أن الحضارة العربية بدأت في الأقول منذ القرن الرابع عشر - الخامس عشر بانتهاء سقوط الأندلس ومصر بيد غير العرب، وهي عينها اللحظة التي بلغ فيها الغرب أوج عطائه. فيكون العرب عند بداية النهضة، في القرن التاسع عشر، قد عاشوا الانحطاط مدة أربعة قرون على الأقل. فكيف يمكن لهم أن يناسبوا ما بلغ اليه الغرب عندئذ؟ ألا يكون الفاصل الزمني معادلاً للفاصل الحضاري؟ طبعاً. فالعملية الحسائية، التي تبدو بديهية، مجرد مغالطة حسائية لا تطابق الحقيقة التاريخية. لنسلم بأن الغرب بلغ أوج عطائه في اللحظة التي دخل فيها العرب عصر الانحطاط، فهل يعني ذلك أنه عندئذ كان قد انطلق من الدرجة التي وقف عندها العرب؟ أم أن التاريخ يثبت، كما كان الأمر في علاقة العرب بمن قبلهم، أن منطلق اللاحق لا يكون من منتهى السابق، بل مما يناسب مستواه في إنجازات السابق؟ فإذا كان العرب لم يصبوا في الدرجة التي وصل إليها من سبقهم من الأمم إلا بعد مدة تعلم دامت على الأقل ثلاثة قرون أو أربعة، فلم لا يكون الأمر كذلك بالنسبة إلى الغرب بالاضافة إلى من تقدم عليه من الأمم، وإلى العرب على وجه الخصوص؟ إذاً لا عجب اذا وجدنا في تاريخ العلوم العربية نظرياً وعملياً أموراً لم يصل إليها الغرب إلا في اللحظة التي استأنف فيها العرب نهضتهم، فكان بذلك العرب معاصرين للغرب رغم غفرتهم معاصرة نوعية، وإن تخلفوا عنه كميّاً في مضمونات العلوم النظرية والعلمية وتطبيقاتها.

(١٠) ونعني بالعلل الخارجية التي نهملها إضافة الإبداع الفكري إلى عوامل نفسية عند صاحبها أو إلى ظروف اجتماعية لطبقته. وكلا التفسيرين لا يُقدَّان تفسيراً إلا عند من لا يعلم طبيعة التفسير ما هي. فالعوامل النفسية أو الاجتماعية إنما تفسر - اذا قبلنا بأنها تفسر شيئاً - التناسب بين العيني (ذاك الشخص أو تلك الطبقة) =

الكلية ماهيةً وواجباً على العلم والعمل فيفعل بهما الإنسان كونهما ينتسبان إلى مابعد الطبيعة ومابعد التاريخ؛ أو من «منظار اسمي»، حيث تكون الماهية والواجب ثمرتي العلم والعمل يفعلهما الإنسان في تاريخه، لكونهما ينتسبان إلى الطبيعة والتاريخ.

فعدت بذلك المقابلة بين المنزلة الواقعية والمنزلة الاسمية للكلين إلى مسألة واحدة هي منزلة الإنسان التي بتحديددها يكون التحديد الفعلي لدوره في التاريخ، بما هو فاعلية ناظرة وفاعلية عاملة، وهي منزلة حددها الأول بالمقابلة بين الأمر الشرعي والأمر الكوني تأسيساً لفعل الإنسان الحر في النظر والعمل؛ وحددها الثاني بالمقابلة بين الخلافتين أو الرئاستين العملية والنظرية، لغرض نفسه. لذلك فلا عجب إذا آل النقاش العملي مع التصوف المتفلسف إلى صراع نظري مع الكلام المتفلسف والفلسفة حول المنطق ونظرية العلم، في محاولة ابن تيمية. ولا عجب كذلك إذا آل النقاش النظري مع الكلام المتفلسف إلى صراع عملي مع التصوف المتفلسف والفلسفة حول التاريخ ونظرية العمل، في محاولة ابن خلدون.

فالنقاش العملي الأول مداره ما انتهى إليه التصوف المتفلسف والجديدة الإشرافية الصوفية عامة من نفي مطلق للأمر الشرعي باسم الأمر الكوني، ومن ثم من تأسيس الجبروت السلطان الزماني باسم الجبر المزعوم للسلطان الروحاني. وقد اكتشف ابن تيمية علة هذه الجبرية التي أدت إلى التحالف بين الكهنوت والعسكروت لسحق الإنسان وإفقاده حرية العقلية نظراً وعملاً؛ فإذا هي المنطق الأرسطي بما هو نظرية معيارية في العلم تنقلب إلى ميتافيزيقا الكلية النظري الواقعي الذي يتعالى على تاريخ العلم والذي هو، في حقيقته، ليس إلا علماً تاريخياً اجتهادياً لا إطلاق فيه ولا واقعية، وإنما هو مجرد مواضع انسانية لا يمكن لها، مهما اقتربت من الوجود كطبيعة، أن تصبح مطابقة له، فضلاً عن صيرورتها بديلاً منه.

والنقاش النظري الثاني مداره ما انتهى إليه الكلام المتفلسف والجديدة الرشدية الكلامية عامة من نفي مطلق لعلمية التاريخ باسم لاتاريخية الحقيقة، ومن ثم من تقويض للسلطان الزماني باسم وهم الشرعية الخلقية اللاتاريخية. وقد اكتشف ابن خلدون علة هذه اللاعلمية

= والكلية (تلك النظرية أو المذهب)، ولا تفسر كون النظرية أو المذهب هو ما هو عوضاً من كونه غيره. ولو لم يكن الأمر كذلك لاستحال أن تصح نظرية على غير ما به يفسر وجودها: النظرية تفسر بما هو من جنسها المتقدم عليها والمتأخر، أعني بنسق النظريات المتوالية أو المتساوقة، ولا تفسر بالأعيان المناسبة لها. وقد سبق فبيناً أن أسباب النزول مثلاً، بما هي أعيان، لا يمكن أن يُرَدَّ إليها مدلول القرآن، وأن أعيان النصوص الدينية لا يمكن أن يُرَدَّ إليها دال القرآن، لأن أسباب النزول من مرجع مدلول القرآن وليس من مدلوله، والنصوص الدينية من مرجع دال القرآن وليس من داله. وهذا واضح فلا داعي إلى الإطالة: وعبارة أسباب النزول نفسها دالة على ذلك، فهي أسباب النزول، وليست أسباب كون النازل هو ذلك لا غيره.

التي أدت إلى التناهي بين الشرعية الروحية والقوة الزمانية، الموصلة إلى النتيجة نفسها، أعني سحق الانسان وإفقاده حريته العقلية نظراً وعملاً: فإذا هي «التاريخ الأفلاطوني» بما هو نظرية معيارية في العلم تنقلب إلى ميتاتاريخ الكلي العملي الواقعي الذي يتعالى على تاريخ العمل، والذي هو، في حقيقته، ليس إلا عملاً تاريخياً اجتهادياً، لا إطلاق فيه ولا واقعية، وإنما هو مجرد مواضع انسانية لا يمكن لها، مهما اقتربت من الوجود كقيمة، أن تصبح مطابقة له، فضلاً عن صيرورتها بديلاً منه.

وبذلك يكون نقاش ابن تيمية ذا منطلق عملي ونهاية نظرية: البداية الجدال العملي مع الخمس الإشراقي الصوفي والنهاية الجدال النظري مع الخمس الرشدي الكلامي. الثورة في الفلسفة العملية لا تكون ألا بدحض الفلسفة النظرية. ويكون نقاش ابن خلدون ذا منطلق نظري ونهاية عملية: البداية الجدال النظري مع الخمس الرشدي الكلامي، والنهاية الجدال العملي مع الخمس الإشراقي الصوفي. الثورة على الفلسفة النظرية لا تكون إلا بدحض الفلسفة العملية. وهذا التقابل بين البداية والغاية عند فيلسوفينا بين العلة في الحالتين. فإذا انتهى ابن تيمية من العمل إلى النظر، فالعلة هي أن المسألة النظرية التي انتهى إليها تتعلق بأساس العمل، وليس بالنظر إلى ذاته. وإذا انتهى ابن خلدون من النظر إلى العمل، فالعلة هي أن النظر الذي انطلق منه نظر في العمل (التاريخ)، والعمل الذي انتهى إليه هو العمل بما هو موضوع علم وليس العمل لذاته. وإذا، فالمطلب الجوهرى عند الأول خلقي وجودي؛ وما البحث في النظر إلا دحض للنظر المفسد لهما. والمطلب الجوهرى عند الثاني معرفي وجودي؛ وما البحث في العمل إلا دحض للعمل المفسد لهما.

وبذلك نفهم منطلق المحاولتين وطبيعة الحل الذي انتهى إليه صاحباهما، وبتحديده نخدم هذا الكتاب^(١١).

- فابن تيمية قد أدرك أن علم الطبيعة ما كان ليحتاج إلى ما بعد الطبيعة التي تزعم نفسها بديلاً من الدين النظري^(١٢)، لو لم تتوسط بينهما نظرية في العلم النظري خاطئة

(١١) لماذا صارت نظرية العلم الأرسطية (المنطق المياري) ونظرية العمل الأفلاطونية (التاريخ المعيارى) المستنديتين إلى واقعية الكلي النظري والعملي المتعاليين على تاريخ العلم وتاريخ العمل، مضمون المحاولتين الأخيرتين في ذروة الفلسفة العربية؟ ذلك هو السؤال الذي حاولنا الجواب عنه في هذا الكتاب. وهو عينه التحليل العميق للمناسبة بين أساسى النهضة العربية والظرف الانساني في القرن التاسع عشر: فالانبيات الفلسفي الانساني كان مداره هاتين المسألتين، وقد حاول حلها بالتخلص من الواقعية اللاتاريخية، فانتهى إلى واقعية تاريخية. وظل بذلك دون الحل الذي انتهى إليه ابن تيمية وابن خلدون، إلى بداية القرن العشرين، بل وإلى الآن. إذ ما الفائدة من تجاوز الواقعية اللاتاريخية، إذا أطلقنا التاريخي فجعلناه هو بدوره متعالياً وكأنه قضاء وقدر نظري وعملي؟ (١٢) والمقصود بالدين النظري للمضمون التقلي المحدد لطبائع الأشياء ما هي، والمؤسس لميتافيزيقا نقلية يمكن أن نعتبرها نظرية الوجود الدينية.

تستند إلى واقعية الكلبي النظري هي نظرية المنطق الأرسطي، كما بدت في الأفلاطونية المحدثة العربية إيجاباً، وفي الخنيفية المحدثة العربية سلباً.

- وابن خلدون قد أدرك أن علم التاريخ ما كان ليحتاج إلى مابعد التاريخ الذي يزعم نفسه بديلاً من الدين العملي^(١٣)، لو لم تتوسط بينهما نظرية في العلم العملي خاطفة تستند إلى واقعية الكلبي العملي هي نظرية التاريخ الأفلاطوني، كما بدت في الأفلاطونية المحدثة العربية إيجاباً، وفي الخنيفية المحدثة سلباً.

وهكذا يتضح أن مدار الفلسفة العربية، في بعديها النظري والعملي، هو منزلة الكلبي، وذلك بفضل انفجار الأفلاطونية المحدثة، والخنيفية المحدثة، كما تحدد في صراع التهاقنين، وما تولد منه من تفاضل في الفكر الفلسفي والديني عمق التنافر بين حدود الأول وحدود الثاني، ومن تواصل فيهما جعل التخاصم بين الفلسفي والديني يولد جدليتي الإشراقية الصوفية والرشدية الكلامية، أعني الوضعية الفلسفية الإستمولوجية التي حاورها فيلسوفانا، لنقل الفكر من الاسمية اللاهوتية فيهما، إلى الاسمية التاموتية، حيث استبدل مابعد الطبيعة بالطبيعة، ومابعد التاريخ بالتاريخ، وتم الفصل النهائي بين مملكة الخليفة ومملكة المستخلف؛ فأصبح كل منهما سيداً في مجاله لا يعده. فلا عجب عندئذ، أن يصبح البحث في مسألة الكلبي بحثاً في منزلة الانسان الوجودية ودوره في التاريخ علماً وعملاً، نقلاً لوجوده من عبودية الطبيعة والشريعة إلى السيادة عليهما، كما وصفنا.

وما كان دور التوسط يعود إلى الكلام السنّي في النظر^(١٤)، وإلى التصوف الشيعي في العمل^(١٥)، لو لم تكن الفلسفة ببعديها (المشائي والصفوي) قد أصبحت رسمياً، بفضل مكلم الفلسفة (ابن سينا) ومفلسف الكلام (الغزالي)، جزءاً لا يتجزأ من الثقافة العربية التي

(١٣) المقصود بالدين العملي المضمون النقلي المحدّد لقيم الأشياء ما هي والمؤسس لمبتاتاريخ نقلي يمكن أن نعتبره نظرية القيمة الدينية.

ويمكن أن نقول إن الدين، بهذا المعنى، ما كان ليكون في صدام مع الفلسفة النظرية والفلسفة العملية لو لم يكن هو بدوره، بالإضافة إلى تطبيقاته الشرعية والسياسية الشاملة لحياة الانسان اليومية، فلسفة نظرية وعملية ذات مدلول اسمي خالص، ولكن بالإضافة إلى فاعلي، نظراً وعملاً، ليس هو الانسان بل هو الإله. وقد يظن من يريد أن يرّد كل شيء إلى صورته الدنيا أن ذلك ما هو الا وهم مثالي أو تصعيد نفسي للانسان. وهذا الظن، فضلاً عن خلوه من أي أساس عدا استبعاد الأول، لا يعطي الانسان أدنى منزلة: فهو ينتهي، في الأخير، إلى قتل الخليفة والمستخلف!

(١٤) وهذه الوساطة، كما تعينت في أعمال ابن تيمية، يمثلها، خصوصاً، الرازي والغزالي ومنهما إلى ابن سينا فأرسطو (وكذلك في أعمال ابن خلدون).

(١٥) وهذه الوساطة، كما تعينت في أعمال ابن خلدون، يمثلها، خصوصاً، ابن عربي والغزالي ومنهما كذلك إلى ابن سينا فأفلاطون (وكذلك في أعمال ابن تيمية).

تخلصت، بذلك، من الأزواج الفصامي قبلهما، حيث كانت الفلسفة بما هي غاية النظر غواية الكلام السني التي لا يتوقف عن مغازلتها سلباً وإيجاباً، وبما هي غاية العمل، غواية الكلام الشيعي التي لا يتوقف عن مغازلتها سلباً وإيجاباً.

وقد اختار الكلام الشيعي الأسلوب الأسطوري، نسجاً على منوال التأسيس الافلاطوني للواقعية العملية، بما هي مابعد التاريخ المجدد للتاريخ، والمانع، من ثم، من تأسيس علم التاريخ. واختار الكلام السني الأسلوب الجدلي (أي الكلامي، اللفظي)، نسجاً على منوال التأسيس الأرسطي للواقعية النظرية، بما هي مابعد الطبيعة المجددة للطبيعة، والمانعة، من ثم، تأسيس علم الطبيعة. فكان التاريخ الافلاطوني حائلاً دون المنهج التاريخي المؤسس لعلم العمران^(١٦)؛ وكان المنطق الأرسطي حائلاً دون المنهج التجريبي المؤسس لعلم الطبيعة^(١٧).

ولما كانت الميتافيزيقا السمعية (أي البعد النظري من الدين) تابعة للميتاتاريخ السمعى (أي البعد العملي من الدين) لتقدم الهَمُّ الاجتماعي والانساني العملي على الهَمُّ الكوني والطبيعي النظري، أو لتقدم التاريخي على الطبيعي في الفكر الديني الذي يقيس الثاني على الأول^(١٨)، كان غرض ابن تيمية أن يبيِّن أن الوسيط بين علم الطبيعة، بما هو لا يكون إلا تجريبياً، ومابعد الطبيعة بما هي ادعاء العلم النظري المطلق الغني عن التجربة، أعني المنطق المستند إلى واقعية الكلّي النظري، لا يمثل حقيقة العلم النظري كما يقع في التاريخ الفعلي

(١٦) بالمعنيين للمنهج التاريخي: الصوري وهو علم النماذج العملية التي يقاس عليها التاريخي الحادث فعلاً؛ والمادي وهو علم أحداث تاريخية معينة؛ الأول هو علم العمران الصوري، والثاني علم عمران معين. وقد كنا بينا وحدة العلمين تحت اسم السياسيات والتاريخ، قياساً على الرياضيات والمنطق. أنظر الفصل الرابع من هذا الكتاب، ثم الهامش اللاحق.

(١٧) بالمعنيين للمنهج التجريبي: الصوري وهو علم النماذج النظرية التي يقاس عليها التجريبي الحادث فعلاً؛ والمادي وهو علم واقعات تجريبية معينة. الأول هو علم الطبيعة الصوري، والثاني علم طبيعة معين. وقد كنا بينا وحدة العلمين تحت وحدة اسم الرياضيات والمنطق. فالرياضيات الخالصة ليست الا علم طبيعة مجردة، والمطبقة علم طبيعة بعينها. وكلاهما تجريبي: الأول للمجرد، والثاني للمطبق. أنظر الفصل الثالث من هذا الكتاب.

ولكي نفهم ذلك، لا بد من أن ندرك معنى نفي الواقعية: فالطبيعي والتاريخي، رغم كونهما ليسا من صنع العقل بإطلاق، يقيان أموراً وضعية، بما هي معلومة. وهي إذا دائماً من جنس الوضع الرياضي الخالص، حتى في أكثرها تقنياً: إذ إن ما نعلمه يبقى دائماً نماذجنا التقريبية عن عادات الأشياء؛ وهو إذا دائماً من جنس الأسماء الوضعية.

(١٨) تقدم التاريخي على الطبيعي في الدين وقياس الثاني على الأول من الأمور البيئية، إذ إن الطبيعي نفسه، في النظر الديني، أمر تاريخي: فهو حادث طراً بعد أن لم يكن، وطريانه لا يخضع للضرورة، بل هو من جنس الأمر الشرعي ينتج من التوقيف الإرادي. ويمثل هذا التصور للطبيعي جوهر الخلاف بين الفلاسفة والشاعرة. لذلك اعتبرنا مسألة الكلّي النظري فلسفياً ذات صبغة دينية هي مسألة قدم العالم وحدوثه، أعياناً وماهيات كلية.

للعلم الانساني؛ ومن ثم فإن منافاته للدين النظري علتها فسادها الناتج من واقعية موضوعه المزعومة: من هنا نفى واقعية الكلي النظري، ونفى علمه المطلق، لإثبات نسبية العلم وعجزه عن تجاوز التجربة التي اذا استند اليها تخلى عن الإطلاق المؤدي إلى التنافي مع الدين النظري.

ولما كان الميتاتاريخ الفلسفي تابعاً للميتافيزيقا لتقدم الهيم الطبيعي النظري على الهيم التاريخي العملي في النظرة الفلسفية التي تقيس الثاني على الأول^(١٩)، كان غرض ابن خلدون أن يبين أن الوسيط بين علم العمران، بما هو لا يكون إلا تاريخياً، ومابد التاريخ بما هو ادعاء العلم العملي المطلق الغني عن التاريخ، أعنتي التاريخ المستند إلى واقعية الكلي العملي، لا يمثل حقيقة العلم العملي كما يقع في التاريخ الفعلي للعمل الانساني، ومن ثم فإن منافاته للدين العملي، علتها فسادها الناتج من واقعية موضوعه المزعومة: من هنا نفى واقعية الكلي العملي، ونفى علمه المطلق، لإثبات نسبية العمل وعجزه عن تجاوز التاريخ الذي، اذا استند إليه، تخلى عن الإطلاق المؤدي إلى التنافي مع الدين العملي. واذاً، فنظرية العلم الفلسفية (التي يمثلها المنطق الأرسطي)، ونظرية العمل الفلسفية (التي يمثلها التاريخ الافلاطوني)، لاستنادهما إلى واقعية الكلي، لا يمكن أن تؤديا إلا إلى الميتافيزيقا بديلاً من علم الطبيعة، وإلى الميتاتاريخ بديلاً من علم التاريخ ومن ثم إلى الفلسفة المنقلبة إلى دين، وهو ما حصل في الجديلتين «الاشراقية - الصوفية» و«الرشدية - الكلاسية».

إن تحديد النظر الاسمي الذي يقتضي تخليص النظر من الميتافيزيقا بنقد المنطق الأرسطي المستند إلى واقعية الكلي النظري، وتحديد العمل الاسمي الذي يقتضي تخليص العمل من الميتاتاريخ بنقد التاريخ الافلاطوني المستند إلى واقعية الكلي العملي، أديا إلى نظرية جديدة في النظر والعمل جعلت علم الطبيعية وعلم المجتمع يصبحان ممكنين، بفضل تحقيق الشروط الإبستمولوجية المؤسسة للمنهج التجريبي، والمنهج التاريخي، من دون منافاة للبعد النظري والبعد العملي من الدين، في مفهومه السني، ومن دون حاجة إلى الحل الشيعي الذي يجعل من المضمون الفلسفي مضموناً لباطن المضمون الديني، ومن الشكل الديني شكلاً لباطن الشكل الفلسفي بفضل فنيات التأويل التحكمي، مفسداً بذلك الدين والفلسفة، ومؤدياً إلى جمود العقل والنقل. لذلك كان عمل ابن تيمية ساعياً إلى نقل العقل الانساني

(١٩) تقدم الطبيعي على التاريخي وقياس الثاني على الأول في الفلسفة من الأمور البديهية، إذ إن التاريخي نفسه يُعد من الخروج عن طبائع الأشياء ما لم يخضع لها. لذلك كان نموذج المدينة دائماً مستمداً من الطبيعة، فهو بنية النفس، وبنية العالم، وكتلتها بنية واحدة هي النفس الشخصية أو النفس الكلية، بل إن ما يخرج عن هذه الطبائع يُعد بمنح العلم، لأنه من الوردات بلغة الفارابي. وحتى افلاطون الذي يدور وكأنه قد أدخل التاريخية حتى في الطبيعية، فإنه جعلها خارج الزمان، ومن ثم فالسياسة، عنده، تسمى إلى إخراج العمران من التاريخية، كون مثالها الأعلى يبقى الثبات الفرعوني.

من العلم المعياري اللاتاريخي - المنطق الأرسطي بما هو المنهج العلمي المزعوم وليس بما هو شكل استدلال - إلى العلم التاريخي المستند إلى الصورة الرياضية الخالصة والمنهج التجريبي المطبق إياها على الطبيعة^(٢٠). وكان عمل ابن خلدون ساعياً إلى نقل العقل الانساني من العمل المعياري اللاتاريخي - التاريخ الأفلاطوني بما هو المنهج العملي المزعوم وليس بما هو شكل استدلال - إلى العمل التاريخي المستند إلى الصورة الاجتماعية الخالصة، والمنهج التاريخي المطبق إياها على المجتمع^(٢١).

وينتج من ذلك أن نظرية العلم والمنهج النظريتين المؤدية إلى علم الطبيعة بحق، ونظرية العلم والمنهج العمليتين المؤدية إلى علم العمران بحق (أو علم المدينة أو علم السياسة)، غير ممكنتين من دون دحض المنطق الأرسطي المستند إلى واقعية الكلّي والجاعل، بمعيارية نظريته العلمية، كل معرفة ميتافيزيقياً بالطبع خارج الطبيعة، ومن دون دحض التاريخ الأفلاطوني المستند إلى واقعية الكلّي والجاعل، بمعيارية نظريته العملية، كل عمل ميتاتاريخياً بالطبع خارج التاريخ. ولا يكون هذا الدحض إلا من خلال إعادة تحديد منزلة الكلّي النظرية والعملية بتجاوز جديلة الإشراقية والتصوف وجديلة الرشدية والكلام اللتين توقفتا عند حل وسط بين الواقعية والاسمية اللاهوتية.

لذلك وصفنا عمل ابن تيمية بأنه ثورة عملية روحية استندت إلى إعادة تحديد منزلة الكلّي النظري الذي ينسب إليه ابن تيمية ما انتهى إليه سلطان الكهنوت الروحي من تواطؤ موجب مع سلطان العسكروت الزماني وإطلاق ليد وجشعه في حياة البشر، بالاستناد إلى نفي الأمر الشرعي، والاقتصار على الأمر الكوني أو الجبرية الخالصة. ووصفنا عمل ابن خلدون بأنه ثورة عملية سياسية استندت إلى إعادة تحديد منزلة الكلّي العملي الذي ينسب

(٢٠) وهذا الوجه الثاني هو الذي غيّبه اللفظة على استثمار النتائج وإهمال الأسس. فلم يبق من الإصلاح الذي سعى إليه ابن تيمية إلا وجهه السلفي الذي انقلب، من ثم، إلى ضده، فأصبح من ثورة على الواقعية النظرية المؤسسة للتواطؤ الموجب بين السلطان الروحي والسلطان الزماني، إلى نفي العقل باسم الدين. وإذا بالحركة التنويرية الروحية التي أنشأها تصبح أساساً لأكثر النظم ظلامية في العالم الإسلامي منذ النهضة، أعني الدولة الدينية بالمعنى الوهابي، فعدنا بذلك إلى واقعية الكلّي النظري بالرغم من الزعم بأن أساس العلم هو تاريخيته. فالدولة المزعومة دينية، بفضل القوة، تجعل من التاريخي النظري مطلقاً يثبت بثبات العنف المحافظ عليه: «موت الحركة العقلية والعلمية، وبموتها يموت الروح والعمل».

(٢١) وهذا الوجه الثاني هو الذي غيّبه اللفظة على استثمار النتائج وإهمال الأسس. فلم يبق من الإصلاح الذي سعى إليه ابن خلدون إلا وجهه العلماني الذي انقلب إلى ضده، فأصبح من ثورة على الواقعية العملية المؤسسة للتواطؤ السالب بين السلطان الروحي والسلطان الزماني، نغياً للفلسفة والعقل باسم العلم. وإذا بالحركة التنويرية العلمية التي أنشأها تصبح أساساً لأكثر النظم ظلامية في العالم الإسلامي منذ النهضة، أعني الدولة «العلمية» بالمعنى الماركسي، فعدنا بذلك إلى واقعية الكلّي العملي بالرغم من الزعم بأن أساس العمل هو تاريخيته. فالدولة المزعومة علمية، بفضل القوة، تجعل من التاريخي العملي مطلقاً يثبت بثبات العنف المحافظ عليه: «موت الحركة الروحية والعملية، وبموتها يموت العقل والعلم».

اليه ابن خلدون ما انتهى اليه سلطان الكهنوت الروحي من تواطؤ سالب مع سلطان
العسكروت وإطلاق ليد في حياة البشر، بالاستناد إلى نفي التاريخ العلمي وشروط العمل
السياسي، وبالافتصار على مجرد التنديد بالسلطان الزماني، أو الثورات الفاشلة عليه في
غياب علم الانتظام الذاتي للعرمان^(٢٢).

إذا، الجمع بين الإصلاحين يمكن أن يُعد، في الوقت نفسه أساساً للثورة الفكرية في
الفلسفة والدين، وللثورة الفعلية في الروح والعقل والمجتمع والدولة. لذلك فلا غرابة إذا كان
هذان الفيلسوفان سنداً للإصلاح الذي سعت إليه النهضة، سواء يبعدها الأصلائي، أو يبعدها
العلماني من بداية القرن الثالث عشر للهجرة (التاسع عشر للميلاد). لكن الحاجة الآزفة
جعلت التركيز يكون، في الإصلاح الروحي النظري، مقصوراً على الوجه الموجب من عمل
ابن تيمية فأخلاه من أهم ما فيه، أعني الثورة الفلسفية المؤسسة لإصلاحه، وجعلته يكون،
في الإصلاح السياسي العملي، مقصوراً على الوجه الموجب من عمل ابن خلدون، فأخلاه
من أهم ما فيه، أعني الثورة الفلسفية المؤسسة لإصلاحه. وبذلك كانت النهضة استثماراً
متسرعاً للنتائج العملية، وغياباً منفعلاً للأسس النظرية. وإذا كانت الحاجة الملحة عند مباشري
العمل قد تعلق ذلك، بعض التعليل، فلا عذر لمباشري النظرا

(٢٢) صراع ابن تيمية مع التصوف بما هو سلطان روحي متواطئ إيجاباً مع كل السلاطين (المالك
والمقول والصليبيين، والنصيرية) والاضطهاد الذي لحقه من جراء ذلك، يتتأ طبيعة عمله التحريري والتنويري. لكن
سكوت ابن خلدون عن السلاطين وصراعه مع التصوف الناثر عليهم، جعل مفهوم التواطؤ السالب للسلطان
الروحي غير واضح. فابن خلدون، خلافاً لابن تيمية، لم يصارع المتصوفة المؤيدة للسلاطين، بل الناشرين عليهم،
فبدأ وكأنه من المستسلمين للسلطان الزماني، والقائلين بالجبرية مثل المتصوفة الذين يهاجمهم ابن تيمية. لكن
تحليل الأسباب التي من أجلها يخاصم ابن خلدون الناشرين وربطها بنظريته في الآليات الذاتية للعرمان والسياسة،
يبرز أن عمله يستهدف البحث عن الأسباب الحقيقية للتغير السياسي، ومن ثم فهو يهتم كل
محاولات الثورة ويعتبرها، إذا كانت من دون أسباب حقيقية لنجاحها، تواطؤاً سالباً مع العسكروت لما ينتج منها
من يأس وإحباط، متهماً أصحابها بالجون وبعجل قوانين الفعل السياسي. وإذا الاختلاف بين المصلحين يتعلق
بأليات الإصلاح؛ الأول يختبره روحياً نظرياً، ويتعلق بالتحرير الخلقي والتنوير الفكري والديني، والثاني يعتمده
سياسياً عملياً، ويتعلق بالتحرير السياسي والتنوير العلمي. الأول يصارع السلطان الروحي المتواطئ مع السلطان
الزماني، لجعل الإنسان قادراً على الاستقلال من الأول للصمود أمام الثاني. والثاني يصارع السلطان الزماني
بوضع العلم الذي يمكن من تحقيق شروط إخراجه من طور «الملك الطبيعي» الذي لا تستتب فيه الدولة ولا يتم
استيلاؤها؛ إلى طور الملك السياسي الذي يخضع فيه الكافة إلى قوانين عقلية ودينية تكون فوق الجميع فوقية
اختيارية لا حتم فيها، كونها وليدة الاعتماد على الاجتهاد العلمي النسبي.

المَرَاجِع

١ - العربية

كتب

- ابراهيم بن سنان بن ثابت، أبو اسحق. رسائل ابن سنان. حيدر آباد الدكن: مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية، ١٩٤٨.
- ابن الأزرق، أبو عبد الله محمد بن علي. بدائع السلك في طبائع الملك. تحقيق محمد عبد الكريم. تونس؛ ليبيا: الدار العربية للكتاب، [د.ت.].
- ابن تيمية الحراني، تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم. درء تعارض العقل والنقل. تحقيق محمد رشاد سالم. القاهرة: مطبعة دار الكتب، ١٩٧١. (مكتبة ابن تيمية، المؤلفات؛ ٣)
- . الرد الأقوم على ما في كتاب فصوص الحكم. تحقيق محمد حامد الفقي. جدة: مطبعة محمد نصيف، ١٩٤٩.
- . الرد على المنطقيين. تقديم سليمان الندوي. بيروت: دار المعرفة؛ بومباي: [د.ن.]، ١٣٦٨هـ.
- . الفتاوى. الرباط: المكتب التعليمي السعودي بالمغرب، [د.ت.]. مج ١١.
- . منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية. تحقيق محمد رشاد سالم. بيروت: مكتبة خياط، ١٩٦٢. ٤ ج.
- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد. تلخيص إبطال القياس والاستحسان والتقليد والتحليل. تحقيق سعيد الأفغاني. دمشق: مطبعة جامعة دمشق، ١٩٦٠.
- . رسائل ابن حزم الأندلسي. تحقيق احسان رشيد عباس. القاهرة: مكتبة العروبة، ١٩٦٠.
- ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. شفاء السائل لتهذيب المسائل. تحقيق الأب

- أغناطيوس عبده خليفة اليسوعي. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، [د.ت.].
- العبر وديوان المتأدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر: مقدمة ابن خلدون. ط ٣. بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٦٧. ٧ ج. تونس: الدار التونسية للنشر؛ الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ١٩٨٤.
- لباب المحصل في أصول الدين. نشر وتحقيق الأب لوسيانو رويو. تطوان: دار الطباعة المغربية، ١٩٥٢.
- ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو. تحقيق الأب موريس بويج. بيروت: دار المشرق، ١٩٧٣.
- تهافت التهافت. تحقيق الأب موريس بويج. ط ٢. بيروت: دار المشرق، ١٩٨٦.
- تهافت الفلاسفة.
- فلسفة ابن رشد: فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة.
- ابن سبعين. كتاب الاحاطة.
- ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله. الشفاء، الالهيّات.
- النجاة، مختصر الشفاء. ط ٢. القاهرة: نشر محيي الدين صبري الكردي، ١٩٣٨.
- ابن شهيد الأندلسي، أبو عامر أحمد بن عبد الملك. رسالة التوابع والزوابع. تحقيق بطرس البستاني. تونس: دار بو سلامة للطباعة، [د.ت.].
- ابن طفيل، أبو بكر محمد بن عبد الملك. حي بن يقظان. ط ٢. بيروت: دار المشرق، ١٩٦٨.
- ابن عربي. كتاب المنزل القطب ومقاله وحاله. حيدر آباد الدكن: [د.ن.]. ١٩٤٨.
- ابن غازي، أبو عبد الله محمد بن أحمد. بغية الطلاب في شرح منية الحساب. تحقيق وتقديم محمد سويسبي. حلب: جامعة حلب، معهد التراث العلمي العربي، ١٩٨٣. (مصادر ودراسات في تاريخ الرياضيات العربية؛ ٤)
- ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر. كتاب الروح. تحقيق عارف الحاج. بيروت: دار إحياء العلوم، ١٩٨٨.
- ابن المطهر الحلي، جمال الدين الحسن بن يوسف. منهاج الكرامة في معرفة الإمامة. تحقيق محمد رشاد سالم. بيروت: مكتبة خياط، ١٩٦٢.
- ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم. لسان العرب المحيط: معجم لغوي علمي. إعداد وتصنيف يوسف خياط ونديم مرعشلي. بيروت: دار لسان العرب، ١٩٧٠. ٣ ج.
- ابن الهيثم، أبو علي محمد بن الحسن. رسالة المتوازيات: شرح مصادرة اقليدس في الأصول. تحقيق خليل جاويش. قرطاج: بيت الحكمة، ١٩٨٨.

- المناظر. تحقيق عبد الحميد صبرة. الكويت: [د.ن.], ١٩٨٢. (قسم التراث العربي، السلسلة التراثية؛ ٤)
- أبو ريان، محمد علي. أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي. الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٧.
- اخوان الصفاء. رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء.
- نظام الاثنيين. ترجمة طه حسين. ط ٢. بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٥. (المجموعة الكاملة)
- بدوي، عبد الرحمن. ابن خلدون وأرسطو: أعمال مهرجان ابن خلدون، القاهرة، ٢ - ٦ كانون الثاني/يناير ١٩٦٢. القاهرة: مركز البحوث الاجتماعية والجنائية بالجمهورية العربية المتحدة، ١٩٦٢.
- شخصيات قلقة في الإسلام. القاهرة: دار النهضة المصرية، ١٩٤٦.
- مذهب الإسلاميين. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧١.
- مؤلفات ابن خلدون. تونس؛ ليبيا: الدار العربية للكتاب، ١٩٧٩.
- الجابري، محمد عابد. بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية. ط ٢. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧. (نقد العقل العربي؛ ٢)
- فكر ابن خلدون: العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي. ط ٣. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢.
- الجرجاني، علي بن محمد. التعريفات. بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٨٥.
- الخيام، عمر. رسالة في شرح ما أشكل من مصادر كتاب أقليدس. تحقيق عبد الحميد صبرة. الاسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٦١.
- رسائل الخيام الجبرية. حققها وترجمها وقدم لها رشدي راشد وأحمد جبار. حلب: معهد التراث العلمي العربي، ١٩٨١. (مصادر ودراسات في تاريخ الرياضيات العربية؛ ٣) درهام، ييار. مصادر الفلسفة العربية. ترجمة أبو يعرب المرزوقي. قرطاج: بيت الحكمة، ١٩٨٩.
- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر. لوامع الينيات في شرح أسماء الله تعالى والصفات. تحقيق طه عبد الرؤوف. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٤.
- مناظرات الرازي في بلاد ما وراء النهر. تحقيق فتح الله خليق. بيروت: دار المشرق، ١٩٦٦.
- راشد، رشدي. تاريخ الرياضيات العربية بين الجبر والحساب. ترجمة حسين زين الدين. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩. (سلسلة تاريخ العلوم عند العرب؛ ١)

- روزنتال، فرانز. علم التاريخ عند المسلمين. ترجمة صالح أحمد العلي؛ مراجعة محمد توفيق حسني. بغداد: مكتبة المثني، ١٩٦٣.
- السموأل بن يحيى بن عباس المغربي. الباهر في الجبر. تحقيق وتحليل صلاح أحمد ورشدي راشد. دمشق: جامعة دمشق، ١٩٧٣. (سلسلة الكتب العلمية؛ ١٠)
- سويسي، محمد. كشف الأسرار عن علم حروف الفبار. قرطاج، تونس: بيت الحكمة، ١٩٨٨.
- الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم. الملل والنحل. تحقيق محمود توفيق. القاهرة: مطبعة حجازي، ١٩٤٩.
- . نهاية الاقدام في علم الكلام. صححه وحزره الفرد غيوم. بغداد: مكتبة المثني، [د.ت.].
- الشيرازي، صدر الدين محمد بن ابراهيم. كتاب المشاعر. ترجمه هنري كوربان تحت عنوان: *Le Livre des pénétrations métaphysiques*. Paris: Verdier, 1986.
- العالمي، بهاء الدين محمد بن حسين. الأعمال الرياضية الكاملة. تحقيق جلال شوقي. بيروت: دار الشروق، ١٩٨١.
- . الكشكول. القاهرة: مطبعة العامرية، ١٨٨٤.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن أحمد. الأجوبة الغزالية في المسائل الأخروية أو المصنون الصغير. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٦.
- . إحياء علوم الدين. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٦.
- . تهافت الفلاسفة. تحقيق سليمان دنيا. ط ٤. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٦.
- . فضائح الباطنية. تحقيق وتقديم عبد الرحمن بدوي. الكويت: مؤسسة دار الكتب الثقافية، [د.ت.].
- . القسطاس المستقيم. تحقيق فكتور شلحت. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٥٩.
- . مشكاة الأنوار. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٦.
- . مقاصد الفلاسفة في المنطق والحكمة الإلهية والحكمة الطبيعية. نشر الشيخ محيي الدين صبري الكردي. مصر: مطبعة السعادة، [د.ت.].
- . المنتخذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٨.
- الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد. آراء أهل المدينة الفاضلة. تحقيق يوسف كرم [وآخرون]. بيروت: [د.ن.]، ١٩٨٠.
- . إحصاء العلوم. تحقيق عثمان محمد أمين. ط ٢. مصر: دار الفكر العربي، ١٩٤٩.

١٩٨١. — تحصيل السعادة. حققه وقدم له جعفر آل ياسين. بيروت: دار الأندلس، ١٩٨١.
١٩٧٠. — الجمع بين رأبي الحكيمين [أفلاطون الإلهي وأرسطوطاليس]. قدم له وحققه ألبير نصري نادر. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، [١٩٦٠].
١٩٨٦. — رسالة في العقل. تحقيق الأب موريس بويج. بيروت: دار المشرق، ١٩٨٦.
١٩٧٠. — كتاب الحروف. حققه وقدم له وعلّق عليه محسن مهدي. بيروت: دار المشرق، ١٩٧٠.
١٩٦٤. — كتاب السياسة المدنية (الملقب بمبادئ الوجودات). تحقيق فوزي متري نجار. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٤.
- الفراسي، كمال الدين أبو الحسن. تنقيح المناظر لذوي الأبصار والبصائر. حيدر آباد الدكن: مطبعة مجلس دائرة المعارف، ١٣٤٧ - ١٣٤٨ هـ. ج٢.
- المثل العقلية الأفلاطونية. حققه وقدم له عبد الرحمن بدوي. بيروت: دار القلم؛ الكويت: وكالة المطبوعات، [١٩٧٩]. (نصوص وترجمات لمؤلفين شرقيين؛ المجلد ١٢)
- المحاسبى، أبو عبد الله الحارث. الترهيم.
١٩٨٥. — الوصايا أو النصائح. تحقيق عبد القادر أحمد عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٦.
- المرزوقي، أبو يعرب محمد الحبيب. أبستمولوجيا أرسطو. تونس: الدار العربية للكتاب، ١٩٨٥.
١٩٩١. — السلطان الزماني والسلطان الروحي. تونس: الدار العربية للكتاب، ١٩٩١.
- المعري، أبو العلاء أحمد بن عبد الله. رسالة الغفران. بيروت: دار صادر، [د.ت.].
- النشار، علي سامي. مناهج البحث عند مفكري الإسلام ونقد المسلمين للمنطق الأرسطاطاليسي. بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٤.
١٩٤٢. — نظيف، مصطفى. الحسن بن الهيثم: بحوثه وكشوفه البصرية. مصر: مطبعة نوري، ١٩٤٢.
- الهمداني، بديع الزمان أحمد بن الحسين. المقامات. تقديم وشرح محمد عبده. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٨٨٩.
- البرودي، علي. منطوق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته. تونس: الشركة التونسية للتوزيع، ١٩٨٨.

٢ — الأجنبية

Books

- Aristote. *Catégories*. Traduit par Tricot. Paris: Vrin, 1969.
- . *De l'Ame*. Traduit par Tricot. Paris: Vrin, 1972.

- . *De l'interprétation*. Traduit par Tricot. Paris: Vrin, 1969.
- . *Du Ciel*. Texte établi et traduit par Paul Moraux. Paris: Les Belles lettres, 1969. (Collection des université de France)
- . *Les Economiques*. Traduit par Tricot. Paris: Vrin, 1958.
- . *Ethique à Nicomaque*. Traduit par Tricot. Paris: [s.n.], 1972.
- . *La Métaphysique*. Traduit par Tricot. Paris: Vrin, 1970.
- . *Physique*. Traduit par H. Garteron. Paris: Les Belles lettres, 1973.
- . *Politique*. Traduit par Tricot. Paris: Vrin, 1970.
- . *Les Réfutations sophistiques*. Traduit par Tricot. Paris: Vrin, 1969.
- . *Topiques*. Traduit par Tricot. Paris: Vrin, 1974.
- Arnaldez, Roger. *Jesus dans la pensée musulmane*. Paris: Desclée, 1978.
- Bachelard, Gaston. *Le Matérialisme rationnel*. Paris: Presses universitaires de France, 1963. (Bibliothèque de philosophie contemporaine, logique et philosophie des sciences)
- Boole, Georges. in: *La Formalisation*. Traduit par Y. Michaud. Paris: Seuil, 1969.
- Bourbaki, Nicolas. *Eléments d'histoire des mathématiques*. 2ème éd. revue, corrigée, augmentée. Paris: Hermann, 1969. (Collection histoire de la pensée; 4)
- Bréhier, Emile. *Histoire de la philosophie*. Paris: Presses universitaires de France, 1960 -
- Cassirer, Ernst. *La Philosophie des formes symboliques*. Paris: Minuit, 1972.
- Comte, Auguste. *Cours de philosophie positive*. Paris: Delagrave, 1920.
- . *Système de politique positive*. 4ème éd. Paris: Librairie positiviste; G. Grès et Cie, 1912 4 vols.
- Copleston, Frederick Charles. *Histoire de la philosophie au moyen âge*. Paris: Casterman, 1964.
- Corbin, Henry, *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*. Paris: Flammarion, [1958].
- . *Le Livre des pénétrations métaphysiques*. Paris: Verdier, 1986.
- . *Oeuvres philosophiques et mystiques de Sohrawardi*. Paris: Téhéran, 1952.
- Cournot, Antoine Augustin. *Considérations sur la marche des idées et des événements dans les temps modernes*. Texte revue et présenté par F. Mentré. Paris: Boivin et Cie, 1934. (Bibliothèque de philosophie)
- Descartes, René. *Oeuvres*. Paris: G.R., 1967.
- Diophante. *Les Arithmétiques*. Paris: Les Belles lettres, 1984.
- Duhem, Pierre Maurice M. *Le Système du monde: Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*. Paris: Hermann, 1973.
- Durkheim, Emile. *Oeuvres*. Paris: Minuit, 1975.
- . *Textes*. Présentation de Victor Karady. Paris: Minuit, 1975. (Collection le sens commun)
- Euclides. *Les Oeuvres d'Euclide*. Traduites littéralement par F. Peyrard. Nouveau tirage, augmenté d'une importante introduction par M. Jean Itard. Paris: A. Blanchard, 1966.

- Foucault, Michel. *Les Mots et les choses: Une Archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard, 1966. (Bibliothèque des sciences humaines)
- . *La Théorie aristotélicienne de la anciennee*. Paris: Aubier Montaigne, 1974.
- Frege, Gottlob. *Les Fondements de l'arithmétique: Recherche logico-mathématique sur le concept de nombre*. Traduction et introduction de Claude Imbert. Paris: Seuil, 1970. (L'Ordre philosophique)
- Gilis, Charles - André. *Le Coran et la fonction d'Hermès*. Paris: Ed. de l'Oeuvre, 1984.
- Gilson, Etienne Henry. *L'Être et l'essence*. Paris: Vrin, 1948. (Problèmes et controverses)
- . *La Philosophie au moyen âge: Des origines patristiques à la fin du xiv siècle*. Paris: Payot, 1962. (Bibliothèque historique)
- Granger, Gilles Gaston. *La Théorie aristotélicienne de la science*. Paris: Aubier Montaigne, 1976. (Collection analyse et raisons; 22)
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Leçons sur la philosophie de l'histoire*. Paris: Vrin, 1967.
- . *Leçons sur l'histoire de la philosophie*. Paris: Vrin, 1972.
- Jadaane, F. *Influence du stoïcisme sur la pensée islamique*. Beyrouth: Dar al-Machreq, 1986.
- Kant, Immanuel. *Critique de la raison pratique*. Paris: Presses universitaires de France, 1965.
- Koyré, Alexandre. *Etudes galiléennes*. Paris: Hermann, 1966. (Ecole pratique des hautes études, histoire de la pensée; 15)
- Lévi - Strauss, Claude. *Les Structures élémentaires de la parenté*. Paris; La Haye: Mouton, 1967. (Collection de rééditions; 2)
- Lewis, Bernard. *Les Assassins*. Paris: Berger-Levrault, 1982.
- Marrou, Henri Irénée. *De la connaissance historique*. 6ème éd. revue et augmentée. Paris: Seuil, 1973. (Collection esprit, la condition humaine)
- Massignon, Louis. *Ibn Sab'in et la critique psychologique dans l'histoire de la philosophie musulmane*. Paris: Publication de l'institut des hautes études marocaines; Librairie orientale, 1928. (Bibliothèque orientaliste; t. 18)
- Mauss, Marcel. *Essais de sociologie*. Paris: Minuit, 1971. (Points; 19)
- Monteil, Vincent. *Discours sur l'histoire universelle (Al-Muqaddimâ)*. Paris: Sindbad, 1968.
- Platon. *Le Cratyle*. Traduit par Louis Meridier. Paris: Les Belles lettres, 1969.
- . *Critias*. Traduit par Albert Rivaud. Paris: Les Belles lettres, 1970.
- . *Lois*. Traduit par E. des Places. Paris: Les Belles lettres, 1976.
- . *Parménide*. Traduit par A. Dies. Paris: Les Belles lettres, 1974.
- . *Phédon*. Traduit par L. Robin. Paris: Les Belles lettres, 1978.
- . *Philèbe*. Traduit par A. Dies. Paris: Les Belles lettres, 1978.
- . *République*. Traduit par Léon Robin. Paris: Gallimard, 1950.
- . *Sophiste*. Traduit par A. Dies. Paris: Les Belles lettres, 1976.
- . *Théétète*. Traduit par Albert Rivaud. Paris: Les Belles lettres, 1970.
- . *Timée*. Traduit par Albert Rivaud. Paris: Les Belles Lettres, 1970.

- Plotin. *Ennéades*. Texte établi et traduit par Emile Bréhier. 2ème éd. Paris: Les Belles lettres, 1936. (Collection des universités de France)
- Proclus Diadochus. *Eléments de théologie*. Traduction, introduction et notes par Jean Trouillard. Paris: Montaigne, 1965. (Bibliothèque philosophique)
- Ricoeur, Paul. *Etre essence et substance chez Platon et Aristote*. Paris: Société d'édition d'enseignement supérieur, 1982.
- Ross, Sir D. *Aristotle*. London: Methuen, 1971.
- Rougier, Louis Auguste Paul. *La Scolastique et le thomisme*. Paris: Gauthier - Villars, [1925].
- Russell, Bertrand. *Introduction à la philosophie mathématique*. Traduit par Moreau. Paris: Payot, 1970.
- . *The Principles of Mathematics*. London: George Allen and Unwin, 1972.
- Szabo, A. *Les Débuts des mathématiques grecques*. Paris: Vrin, 1977.
- Tannery, Paul. *Mémoires scientifiques*. Toulouse: E. Privat; Paris: Villars, 1912-.
- . *Pour l'histoire de la science hellène*. 2ème éd. Paris: Gauthier- Villars, 1930.
- . *Sciences exactes au moyen âge*. Toulouse: E. Privat; Paris: Villars, 1922. (mémoires scientifiques)
- Taton, René. *Histoire générale des sciences*. 2ème éd. Paris: Presses universitaires de France, 1966.
- Thom, R. *Esquisse d'une sémiophysique*. Paris: Inter. éd., 1988.
- Verbeke, G. *Intro doctrinale au problème des universaux in Avianna Latinus*. Louvain - Leiden: Liber de Philosophia Prima, 1980.
- Weber, Max. *Essais sur la théorie de la science*. Traduits de l'allemand et introduits par Julien Freund. Paris: Plon, 1965.
- Woepcke, Franz. *Trois traités arabes sur le compas parfait*. Publiés et traduits par François Woepcke. Paris: Imprimerie nationale, 1874.
- Youschkevitch, Adolf P. *Les Mathématiques arabes: (VIIIe - XVe siècles)*. Traduction française de M. Cazenave et K. Jaouiche; préface de René Taton. Paris: Vrin, 1976. (Collection d'histoire des sciences; 2)

Periodicals

- Ansari, Abulhaq. «Ibn Tay-Miyyah and Sufism.» *Islamic Studies*: vol.24, no.1, 1985.
- Fazlur, Rahman. «Essence and Existence in Ibn Sina: The Myth and the Reality.» *Hudamard Islamicus*: vol.4, no.1, 1972.

فهرس

(أ)

٤٨٠، ٤٨٢، ٤٨٣، ٤٨٦، ٤٨٧، ٤٨٩، ٤٩٠، ٤٩٢،
 ٩٤-٩٦، ٩٩، ١٠٠، ١٠٣، ١٠٤، ١٠٦،
 ١٠٨ - ١١٦، ١١٨ - ١٢٠، ١٢٥، ١٢٦،
 ١٢٨، ١٣٢، ١٣٨، ١٤٢، ١٧٣، ١٩٠،
 ١٩١، ٢٠٣، ٢١٠، ٢٢٢، ٢٣٠، ٢٣١،
 ٢٣٣، ٢٣٤، ٢٣٦، ٢٣٨، ٢٣٩، ٢٤١،
 ٢٤٢، ٢٤٤ - ٢٤٨، ٢٥٠ - ٢٥٦، ٢٥٨،
 ٢٦٣، ٢٦٧، ٢٧٢، ٢٧٨، ٢٨٤، ٢٩٠،
 ٢٩٩، ٣٠٥، ٣٠٧، ٣٠٩، ٣١٠، ٣١٣،
 ٣١٥، ٣١٦، ٣١٩ - ٣٢٢، ٣٢٥، ٣٢٦،
 ٣٢٨، ٣٣٠ - ٣٣٤، ٣٣٦، ٣٣٨، ٣٤٠،
 ٣٤٢، ٣٤٤، ٣٤٩، ٣٥١ - ٣٥٦،
 ٣٥٧، ٣٦٠، ٣٦٣، ٣٦٨ - ٣٧٣،
 ٣٧٦، ٣٨٢، ٣٨٤ - ٣٨٦، ٣٨٨ - ٣٩٠،
 ٣٩٢ - ٣٩٤

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد: ٢٢، ٢٧،
 ٣٢، ٥٦، ٧٤، ٧٥

ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: ٣٤، ٥٣،
 ٦١، ٦٥ - ٦٧، ١١٦، ١٣٥، ٢٨٧، ٣٩١

ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله: ٢٢،
 أثينا: ٢٢٩

الاحيائية الروحانية: ١٩

الاحيائية المادية: ١٩

اخوان الصفا: ٣٤، ٤١، ١٧٥، ٢٣٥

الادراك المطلق: ٥٩

الابداع الإلهي: ٥٩

الأيستمولوجيا الأرسطية: ١١٦، ٢٨٧

ابن الأزرق، أبو عبد الله محمد بن علي: ٢١٠،
 ٢٥٧

ابن تيمية الحراني، تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم:

١٣، ١٥، ١٧، ١٩، ٢٢، ٢٥ - ٣٢، ٣٥ -
 ٣٨، ٤١، ٤٢، ٥٦، ٦٤، ٦٦، ٦٨، ٧١،
 ٧٢، ٧٥، ٨٠، ٨٢، ٨٣، ٨٦، ٨٧، ٨٩،
 ٩٠، ٩٢، ٩٤ - ٩٦، ٩٩، ١٠٠، ١٠٤،
 ١٠٥، ١٠٨ - ١١٨، ١١٥، ١٢٠ - ١٢٣،
 ١٢٨، ١٣٥، ١٤١، ١٤٢، ١٤٩، ١٥٤،
 ١٦٤، ١٧٣، ١٧٥ - ١٨٩، ١٩١،
 ١٩٤، ١٩٣، ٢٣٨، ٢٣٩، ٢٤١، ٢٤٦،
 ٢٥٠، ٢٥١، ٢٥٨، ٢٦٤، ٢٦٥، ٢٦٧،
 ٢٦٨، ٢٧١، ٢٧٢، ٢٧٤، ٢٧٨، ٢٨٠،
 ٢٨١، ٢٨٧ - ٢٩٣، ٢٩٥، ٢٩٧ -
 ٣٠٢، ٣٠٤، ٣٠٥، ٣١٣، ٣١٥، ٣١٦،
 ٣٢٠، ٣٢٥، ٣٤٠، ٣٤٤، ٣٦٨ - ٣٧١،
 ٣٧٤ - ٣٧٦، ٣٨٢، ٣٨٤ - ٣٨٦، ٣٨٨ -
 ٣٩١، ٣٩٣، ٣٩٤

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد: ١٣،

١٥، ١٧، ١٩، ٢٢، ٢٥ - ٣٢، ٣٥ - ٣٨،
 ٤١، ٤٢، ٤٤، ٦٦ - ٦٨، ٧١، ٧٢، ٧٥

الأدراك النسبي: ٥٩

الإرادة الإلهية: ٦١

أرسطو: ١٤، ١٩، ٢١ - ٢٤، ٢٦، ٢٨، ٣١، ٣٤

٣٥، ٣٧، ٣٩ - ٤١، ٤٠، ٤٦، ٦٤ - ٦٦

٧٩، ٨٦، ٨٧، ٩٥، ١٢١، ١٢٩، ١٣١

١٣٢، ١٣٤، ١٣٧، ١٤٤ - ١٤٦، ١٤٨

١٤٩، ١٥١، ١٦٨، ١٧٥ - ١٧٧، ١٧٧ -

١٩٩، ٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٦، ٢١٣، ٢١٨

٢١٩، ٢٢٦، ٢٢٧، ٢٣٤، ٢٣٦، ٢٨٧

٣١٩

أرغانون الإدراك التاريخي: ٢٢٤، ٢٢٦، ٢٢٧

٢٣٠، ٢٣١، ٢٣٣

أرغانون الإدراك التجريبي: ١٧٠

أرغانون الإدراك الحسي: ١٦٢، ١٦٣، ١٦٥ -

١٦٩، ١٧١، ١٧٣، ١٨٠، ١٨٥، ٢٢٠

٢٢١

أرغانون الإدراك العقلي: ١٦٢، ١٦٤، ١٦٦

١٦٩، ١٧٠، ١٧٣، ١٨٠، ١٨٥، ٢٢٠

٢٢١، ٢٢٤، ٢٣٠، ٢٣٣

الأرغانون الرياضي الصوري: ١٦٣

الأرغانون الرياضي المادي: ١٦٣

الأرغانون السياسي الصوري: ٢٢١، ٢٥٧

الأرغانون السياسي المادي: ٢٢١

الاستخلاف: ٣٦٧، ٣٦٨، ٣٧٠، ٣٧٦، ٣٨٥

٣٨٦

الاستدلال النسبي: ١٦٠

الاستدلال الهندسي: ١٦٠

أسد بن الفرات: ٣٣١، ٣٣٢

الإسلام: ١٩، ٢٥، ٣٦، ٣٩، ٦٨، ٨٦، ١٧٩

٣٨٢

الإشراقية: ١٥، ٢٢، ٢٥، ٢٨، ٢٩، ٣٤، ٣٥

٤٠، ٤١، ٥٣، ٦٦ - ٦٩، ٨٦، ٩١ - ١٠١

١٠٧، ١٠٩، ١١٠، ١١٤، ٢٣٩، ٣٦٩

٣٩٠، ٣٩٢

الأشعرية: ٢٩، ٣٤، ٣٥، ٤٩، ٥٣، ٦١ - ٦٤

٦٦، ٦٧، ٦٩، ٣٨١

الإصلاح الاجتماعي: ٢٩

الإصلاح الديني: ٣٨٢، ٣٨٣

الإصلاح الروحي: ٢٩، ٣٧٦

الإصلاح السياسي: ٢٩، ٣٧٦، ٣٨٣، ٣٩٤

الإصلاح العلمي: ٣٨٢

أفلاطون: ١٤، ٢١ - ٢٤، ٢٦، ٢٨، ٣١، ٣٤

٣٥، ٣٧ - ٣٩، ٤١، ٤٦، ٦١، ٦٣ - ٦٦

٧٩، ٨٦، ٨٧، ٩٥، ١٢١، ١٢٤، ١٢٦

١٢٩، ١٣١، ١٣٢، ١٣٤، ١٤٤، ١٤٥

١٤٨، ١٤٩، ١٥١، ١٧٥ - ١٧٧، ١٧٧ -

١٩٩، ٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٦، ٢١٣، ٢١٨

٢١٩، ٢٢٦، ٢٣٦، ٢٩٥

الأفلاطونية الفيثاغورية: ٢٧

الأفلاطونية المحدثة: ١٤، ١٥، ١٩ - ٢١، ٢٣ -

٢٩، ٣٣ - ٤٠، ٤٨، ٥١، ٥٣، ٥٤، ٦٥ -

٧٢، ٧٩، ٨٣، ٨٤، ٨٩، ٩١، ٩٥، ١٠٢

١٠٤، ١٠٩، ١١٩، ١٤٤، ١٧٣، ١٧٥

١٩٧، ٢٣٣، ٢٦٥، ٢٧٢، ٢٧٧، ٣٨١

٣٨٢

الأفلاطونية المحدثة الجرمانية: ١٨، ٢١، ٧٨، ٣٨٥

الأفلاطونية المحدثة العربية: ١٣، ١٥ - ١٧، ١٩

٢١ - ٢٣، ٢٨، ٢٩، ٣١، ٣٤، ٣٥، ٤٧

٥٤، ٦٦، ٧١، ٧٢، ٧٤، ٧٩، ٢٣٦، ٢٤٢

٢٦٨، ٢٧٦، ٣٩٠

الأفلاطونية المحدثة اللاتينية: ٢١

الأفلاطونية المحدثة الهلنستية: ١٤، ١٥، ١٧، ١٨

٢١، ٢٣، ٢٧، ٣٠، ٣٢، ١٠٤، ١٣٢، ٢٧٦

أفلوطين: ٣١، ٣٧

أقليدس: ١٦٠

الامبراطورية الأسبانية: ٣٨٢

الامبراطورية العثمانية: ٣٨٢، ٣٨٣

أمريكا: ٣٨٤

الأنهار الثقافية: ٢٩

الأنظمة السياسية: ٣٥٤

الأنجيل: ٢٣، ٢٤، ٢٨، ٣٤، ٣٥، ٣٩، ٦٦، ٧٩

٩٥

انكلترا: ٣٨٤

(ب)

البهشية: ٢٧، ٢٩، ٣٤، ٣٥، ٤٩، ٥٣، ٦٧

(ح)

- الحجاج بن يوسف الثقفي: ٣٣٢ ، ٣٣١
الحد والقياس: ١٨٢ ، ١٨٣ ، ١٨٩
الحركة التاريخية: ٣١
حركة الفصل: ٢١ - ٢٥ ، ٢٧ ، ٢٨ ، ٣٤ ، ٣٥ ،
٤٧ - ٤٩ ، ٥٣ - ٥٥ ، ٦٨ ، ٦٩ ، ٧١ ، ٨٤ ،
٨٧ ، ٨٦
حركة الوصل: ٢١ - ٢٥ ، ٢٧ ، ٢٨ ، ٣٤ ، ٣٥ ،
٤٧ - ٤٩ ، ٥٤ ، ٦٦ - ٦٨ ، ٧١ ، ٨٤ ، ٨٥ ،
٨٨
الحروب الصليبية: ٣٨٣
الحروب ضد المغول: ٣٨٣
الحشاشون: ٣٦٤
الحضارة الإسلامية: ٣١٠
الحضارة العربية: ١٣ ، ١٦ ، ٨٥ ، ٩٢ ، ٢٠٦ ، ٣٨١ ،
٣٨٥ ، ٣٨٣
الحضارة المادية: ٣٠٦ ، ٣٠٨
الحضارة اليونانية: ١٣
الحل الديني: ٢٦
الحل الفرعي: ٢٦
الحل العقدي: ٢٦
الحل الفلسفي: ٢٦
الحنابلة: ٣٦٤
الحنيفية المحدثه: ١٤ ، ١٦ ، ١٩ - ٢١ ، ٢٤ - ٢٩ ،
٣٢ - ٤٠ ، ٥٣ ، ٥٤ ، ٦٥ - ٧٥ ، ٧٢ ، ٧٩ ، ٨٣ ،
٨٤ ، ٨٩ ، ٩١ ، ٩٥ ، ١٠٢ ، ١٠٩ ، ١١٩ ،
١٧٣ ، ٢٣٣ ، ٣٦٢ ، ٣٨١ ، ٣٨٢
الحنيفة المحدثه العربية: ١٣ ، ١٥ ، ١٧ ، ١٩ ، ٢٢ ،
٢٣ ، ٣٤ ، ٣٥ ، ٤٧ ، ٧١ ، ٧٢ ، ٧٤ ، ٧٩ ،
٣٩٠

(خ)

- الخصائص الأستمولوجية: ٤٢
الخصائص الأكسيولوجية: ٤٢
الخلفاء الراشدون: ٣٦٧
الخوارج: ٣٦٧

(ت)

- التاريخ الإسلامي: ٣٢
التاريخ الأفلاطوني: ٨٤
التاريخ السوري: ٨١
التاريخ العربي: ٣٢
التاريخ الناستوتي: ٢٦
التجريبية المطلقة: ١٥٢
التحريف الديني: ٢٦
التحريف الفلسفي: ٢٥
التحليل النبوي: ١٨
التصرف: ٢٨ ، ٢٩ ، ٣٤ ، ٣٥ ، ٣٩ - ٤١ ، ٤٧ ،
٥٠ - ٥٣ ، ٦٦ ، ٦٧ ، ٦٩ ، ٧٣ ، ٧٨ ، ٧٩ ،
٩٦ ، ٩٩ ، ١٠٠ ، ٣٧٥
التطور الديني: ٢٢
التطور الفلسفي: ٢٢
التعاون الاقتصادي: ٣٣٦
التناقض الباطني للدين: ٣٦
التناقض الباطني للفلسفة: ٣٦
التنوير الاجتماعي: ٢٩
التنوير العقلي: ٢٩
التوراة: ٢٣ ، ٢٤ ، ٢٨ ، ٣٤ ، ٣٥ ، ٣٩ ، ٦٦ ، ٧٩ ،
٩٥
التوراتية المحدثه: ١٨ ، ١٩ ، ١٠٤
التوراتية المحدثه الهلنستية: ١٠٤
تونس: ٣٨٣

(ث)

- الثقافة الدينية: ١٤
الثقافة العربية: ٣٩١
الثقافة الفلسفية: ١٤

(ج)

- الجمود الميتافيزيقي: ٧٤
الجمود الميتافيزيقي: ٧٤

(د)

دمشق: ٣٨٣

دوركايم، اميل: ٢٥١

الدولة الإسلامية: ٣٣١

إلدين العملي: ٣٩٢، ٣٩٠

الدين النظري: ٣٩٢

(س)

الفسطة: ١٧٩، ١٨٨

السلفية: ٢٩

السنة: ١٩، ٢٨، ٧٨، ٣٦٣، ٣٦٥، ٣٦٧، ٣٦٨

السهوردي، شهاب الدين يحيى بن حيش: ٢٢

السوسيوغونيا: ٩٠

(ذ)

الذات الإلهية: ٥٩، ٦٥، ٧٢، ٧٣، ٧٥، ٧٧، ٧٩

٨٠، ١١٤، ٣٦٣، ٣٦٨

الذات الإنسانية: ٥٩، ٦٥، ٧٥، ٧٧، ٧٩، ٨٠

١١٤

الذاتية اللاهوتية انظر الذات الإلهية

الذاتية الناسوتية انظر الذات الإنسانية

الذرية التاريخية: ٢٠٢

الذرية الخلقية: ٢٢٧

الذرية السياسية: ٢٠٢، ٢٢٧

الذرية الرياضية: ١٤٩

الذرية العملية: ٢٠٦، ٢٢٥، ٢٣٢

الذرية النظرية: ٢٠٦

الذرية الوضعية: ٢٢٧، ٢٣٨، ٢٣٩

(ش)

الشيمة: ١٩، ٢٨، ٧٨، ٣٦٣، ٣٦٥، ٣٦٧

(ص)

الصراع الاقتصادي: ٣٥٩

الصراع السياسي: ٣٥٩

الصفوية: ١٥، ٢٢، ٢٥، ٢٧ - ٢٩، ٣٤، ٣٥، ٤٧، ٤٠، ٥٠، ٥١، ٥٤، ٦٠، ٦٥ - ٦٧، ٦٩

٣٨١

الصورية المطلقة: ١٥٢

(ظ)

الظواهر التاريخية: ٢٤٠

الظواهر الطبيعية: ٣٤٠

(ع)

العصبة: ٣٥٧، ٣٥٨

عصر الانحطاط: ١٥، ٣٠، ٣٨٣، ٣٨٤

العصر الوسيط: ١٥

العصمة الامامية: ٧٤

العقل الديني: ٣٧٧

العقل العملي: ٧٠، ٨٣، ٩٩، ١١٣، ٣٢٣، ٣٢٤

٣٧٦، ٣٧٠، ٣٤٦

العقل النظري: ٧٠، ٨٣، ٩٩، ١١٣، ٣٢٣، ٣٢٤

٣٣٩، ٣٤٦، ٣٦٩، ٣٧٠، ٣٧٦

علم الأخلاق: ١٢٠

علم الاقتصاد السياسي: ٣٥٦

العلم الأكسيولوجي: ٤٢

العلم الإلهي: ٧٣، ٩٤، ٢٦٣

علم الإنسان التاريخي: ٦٧

(ر)

الرازي، أبو بكر محمد بن زكريا: ٢٢

راشد، رشدي: ١٥٨

ريميل، برتراند: ١٣٠

الرشدية: ١٥، ٢٢، ٢٥، ٢٧ - ٢٩، ٣٤، ٣٥، ٤٠، ٤١، ٥٣، ٦٦ - ٦٨، ٧٨، ٨٦، ٨٨

٨٩، ٩١ - ٩٦، ٩٨ - ١٠١، ١٠٧، ١٠٩

١١٠، ١١٤، ٢٣٩، ٣٦٩، ٣٨٩، ٣٩٠

٣٩٢

الرياضيات العربية: ١٥٧

الرياضيات اليونانية: ١٥٧، ١٧٢

(ز)

الزندقة: ١٨٠، ١٨٨

العلم الإنساني: ٧٣، ٩٤

العلوم العقلية: ١٤، ١٩، ٣١، ٣٣، ٣٤، ٤٧ - ٤٩،
٥١، ٥٣، ٦٧ - ٧٠، ٧٤، ٧٤، ٨٦ - ٩٢، ٩٤
١٠٣، ١٠٤، ١١٩، ١٢٢، ١٥٢، ١٥٥
١٧٤، ٢٣٨، ٢٩١، ٣١٦، ٣١٧، ٣٨١

علم التاريخ: ١١٧، ١٢٠، ١٢٤، ١٢٥، ١٣٣،
١٣٤، ١٩٤، ٢٠٤، ٢٠٨، ٢٢٨، ٢٣١،
٢٣٩، ٢٤٠، ٢٤٤، ٢٤٦ - ٢٤٨، ٢٥٤
٢٥٥، ٢٥٧، ٣٢١، ٣٩٠ - ٣٩٣

علم السياسة: ١٢٥، ١٣٣، ١٩٤، ١٩٩، ٢٠٤،
٢٠٨، ٢١١، ٢١٨، ٢٢٧، ٢٢٨، ٢٤٩،
٢٥١، ٢٥٤، ٣١١، ٣١٦، ٣٢٠، ٣٥٦

ال عمران البدوي: ٣١٢
ال عمران الحضري: ٣٠٩، ٣١٢
العمل المعياري: ٣٣٩، ٣٩٣
عميس المسيح: ٢٢، ٢٣، ٢٦، ٣٥، ٣٧، ٣٩، ٤١

علم الطبائع: ٣٤٠

علم الطبيعة: ١١٧، ١١٨، ١٢٤، ٢٩٩، ٣٢٤،
٣٩٠ - ٣٩٢

علم العمران البشري: ٢٤٥، ٢٤٧، ٢٤٨، ٢٥٢،
٢٥٤، ٢٥٥، ٢٦٣، ٣٠٨، ٣١١، ٣١٦،
٣٢١، ٣٣٩، ٣٥٢، ٣٩١ - ٣٩٣

غرناطة: ٣٨٣
الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد: ١٥، ٢٧، ٣٤،
٥٣، ٦١، ٦٥ - ٦٧، ٧٥، ١٧٤، ١٧٥

١٩٠، ٢٧٨، ٢٩١

الغزو المادي: ٢٩

علم الغيب: ٧٤

علم الكون الطبيعي: ٦٧

علم الكيمياء: ١٧

العلم اللدني: ٧٤، ٩٦

العلم المعياري: ٣٣٩، ٣٩٣

علم المناظر: ١٦٩، ١٧١

علم النفس الفلسفي: ٢٦٥

العلمانية: ٢٩

الفارابي، أبو ابراهيم اسحاق: ٣٢، ٣٤، ٤٩، ١١٦،
١٣٢، ٢٠٩، ٢٣٥، ٢٤٢، ٢٩٢
فراج، غوتلوب: ١٣٠
فرنسا: ٢٨٤

الفقه الوضعي الإنساني: ٢٩٦

الفقه الوضعي المنزل: ٢٩٦

الفكر الجرمني: ٣٦

الفكر اللدني: ١٣، ٢٢، ٢٤، ٢٦، ٣٧، ٤٧ - ٤٩،
٦٥، ٦٨، ٦٩، ٧١، ١٢١ - ١٢٢، ٣٦٧،
٣٩٠، ٣٩١

الفكر العربي: ١٣، ١٤، ١٦، ١٨، ٢٣، ٢٥، ٢٩ -
٣٣، ٣٥، ٣٦، ٤٢، ٦٥، ٧٤، ٨٣، ١٠٢،
١٢٨، ١٨١، ٢٣٩، ٢٤٤، ٣٦٢، ٣٦٣،
٣٨١، ٣٨٣، ٣٨٥ - ٣٨٧

الفكر الغربي: ٣٨٥

الفكر الفلسفي: ١٣، ٢٢، ٢٤، ٣٧، ٤٧ - ٤٩،
٦٥، ٦٨، ٦٩، ٧١، ٧٧، ٣٦٧، ٣٨٥، ٣٩٠

الفكر الفلسفي العربي: ١٤٤، ١٩٧

الفكر الفلسفي العملي: ٣١

الفكر الفلسفي النظري: ٣١

العلوم العقلية: ١٤، ١٩، ٣١، ٣٣، ٣٤، ٤٧ - ٥٠،
٥٣، ٥٤، ٦٧ - ٦٩، ٧١، ٧٤، ٨٥ - ٩٤،
١٠٣، ١٠٤، ١١٩، ١٢٢، ١٥٢، ١٥٥،
٢٣٨، ٢٥٢، ٢٩١، ٣١٧، ٣٨١

العلوم العملية: ٣٢، ٣٣، ٣٥، ٣٦، ٤٢، ٤٣، ٤٨،
٦٨، ٩٥، ١١٧، ١٢٠، ١٢٢، ١٢٧، ١٢٩،
١٣١، ١٣٤، ١٣٧، ١٨٥، ٢٣٧، ٢٣٨،
٢٤٢، ٢٤٤ - ٢٤٦، ٢٥١، ٢٦٠، ٢٩١،
٣٠٩، ٣٢٤، ٣٢٥، ٣٣٩ - ٣٤٣، ٣٤٤،
٣٧٥، ٣٨١، ٣٨٥، ٣٩٠ - ٣٩٢

العلوم النظرية: ٣٢، ٣٣، ٣٥، ٣٦، ٤٢، ٤٣، ٤٨،
٦٨، ٩٥، ١١٧، ١٢٠، ١٢٤، ١٢٧، ١٢٩ -
١٣٢، ١٣٤ - ١٣٧، ١٧٣، ١٧٤، ١٨٥،
٢٣٧، ٢٣٨، ٢٤٢ - ٢٤٤، ٢٦٠، ٢٦٣ -
٢٦٥، ٢٩١، ٣٠٩، ٣١٤، ٣٢٣ - ٣٢٥،
٣٣٩ - ٣٤١، ٣٤٣، ٣٤٥، ٣٧٥، ٣٨١

- جمهورية أفلاطون: ٢٠٥
 - درة تعارض العقل والنقل: ١٧٦
 - الرد على المنطقيين: ١٨١، ١٨٤، ٣١٥ - ٣١٧
 - السماع الطبيعي: ١٤٨
 - شفاء السائل لتهديب المسائل: ٢٣٤، ٢٥٨
 - فضائح الباطنية: ٥٠
 - مشكاة الأنوار: ٤٩
 - مقدمة ابن خلدون: ٢٣٤، ٣١٦، ٣١٧، ٣٢٢،
 ٣٢٦، ٣٢٧، ٣٣٩، ٣٥٢، ٣٥٤، ٣٧١

- Introduction à la philosophie
 mathématique: ١٣٠

الكوسمولوجيا الدينية: ١٧١

الكوسمولوجيا الفلسفية: ١٧١

- الكلبي العملي: ١٦، ١٩، ٢٠، ٢٢، ٢٣، ٢٥ -
 ٢٨، ٣١، ٣٣، ٣٥ - ٣٨، ٤١، ٤٢، ٤٨،
 ٦١، ٦٤، ٦٥، ٦٧ - ٦٩، ٧٢، ٧٥، ٧٧،
 ٧٨، ٨٣، ١٠٤، ١١٣، ١١٥، ١١٦، ١١٩،
 ١٢٠، ١٢٨، ٢٣٢، ٢٣٤، ٢٤٢، ٢٥٠،
 ٢٥٨، ٣٢٧، ٣٣٣، ٣٣٤، ٣٣٩، ٣٦٢،
 ٣٦٦، ٣٦٧، ٣٧٥، ٣٧٦، ٣٨١، ٣٨٥،
 ٣٨٦، ٣٩٠، ٣٩٢، ٣٩٤

- الكلبي النظري: ١٦، ١٩، ٢٠، ٢٢، ٢٣، ٢٥ -
 ٢٨، ٣١، ٣٣، ٣٥ - ٣٨، ٤١، ٤٢، ٤٨،
 ٦١، ٦٤، ٦٥، ٦٧ - ٦٩، ٧٢، ٧٥، ٧٧،
 ٧٨، ٨٣، ١٠٤، ١١٣، ١١٥، ١١٦، ١١٩،
 ١٢٠، ١٢٨، ١٧٦، ١٨٠، ٢٣٨، ٢٥٨،
 ٢٦٣، ٣٢٧، ٣٣٩، ٣٦٢، ٣٦٣، ٣٦٧،
 ٣٧٥، ٣٧٦، ٣٨١، ٣٨٥، ٣٨٦، ٣٨٨،
 ٣٩٢، ٣٩٣

الكندي، أبو يوسف يعقوب: ٢٧

الكوسموغونيا: ٩٠

كونت، أوغست: ١٢٩، ١٣٥

(ل)

اللاهوتي: ١٣، ٧٢

(م)

المادية السوفسطائية: ٣٥، ٣٩

- الفكر اللاتيني: ٣٦
 الفكر اليوناني: ٣٦، ١٩٧
 الفلسفة الألمانية: ١٩
 الفلسفة الحديثة: ١٤٩
 الفلسفة العربية: ١٣ - ١٥، ١٩، ٢٣، ٢٤، ٢٧،
 ٣٠، ٣١، ٣٢، ٣٤، ٣٧، ٤٧ - ٤٩، ٥١،
 ٥٢، ٥٤، ٦٥، ٦٧، ٦٨، ٧٢، ٩٣، ١١٥،
 ١٢٠، ١٢٢، ١٣٢، ١٤٢، ١٧٣، ١٧٦،
 ١٧٧، ١٩٥، ٢٣٤، ٢٣٦، ٢٦٣، ٣٨١،
 ٣٨٧، ٣٩٠
 الفلسفة العملية: ٢٠، ٣٠، ٣٢١، ٣٢٢، ٣٧٦

٣٨٩

الفلسفة اللاتينية: ٩٣

- الفلسفة النظرية: ٢٠، ٣٠، ٣٢١، ٣٧٦، ٣٨٩
 الفلسفة الواقعية: ١٨٩، ٢٧٥، ٢٨٨، ٢٨٩، ٣٠٢،
 ٣٠٤، ٣٤٠

الفلسفة الوسيطة: ١٤٩

الفلسفة اليونانية: ٢١، ١٤٢، ١٩٥

فير، ماكس: ١٣٦

(ق)

القادرية: ٥٦

القاهرة: ٣٨٣

- القرآن الكريم: ١٤، ١٥، ١٧، ١٨، ٢٣، ٢٤، ٢٧،
 ٣٢، ٣٩، ٥٣، ٥٤، ٨٨ - ٩٠، ٩٤، ١٠٢

التقسيم الفلسفي: ٢٨

التقسيم الكلامي: ٢٨

القوة العملية: ٣٤٨، ٣٤٩، ٣٥١

القوة النظرية: ٣٤٨، ٣٤٩، ٣٥١

القيم الاجتماعية: ٣٣٨

(ك)

كتب:

- احياء علوم الدين: ٥٠
 - أخلاق نيقوماخوس: ٢٠١
 - الأصول: ١٦٠، ١٦٧، ٢٩٣
 - بدائع السلك في طبائع الملك: ٢٥٧
 - تحصيل السعادة: ١٣٢
 - نهات الفلاسفة: ٤٩، ٧٥

ماركس، كارل: ٢٠٦

مبدأ عدم التناقض: ٣٠٠

المثالية القيثاغورية: ٣٩، ٣٥

المثالية اللاهوتية: ٧٥، ٧٤

المثالية اللاواقعية: ٧٣

المثالية النাসوتية: ٧٥، ٧٤

المثالية الواقعية: ٧٣

المجتمع الإسلامي: ١٧

المجتمع البدوي: ٣١١

المجتمع الحضري: ٣١١

المجتمع العربي: ٨٤

محمد رسول الله: ٣٧

مدونة الإسلام انظر القرآن الكريم

المشائية: ١٥، ٢٢، ٢٥، ٢٧، ٢٩، ٣٤، ٣٥، ٤١

٤٧، ٥٠، ٥١، ٥٤، ٥٩، ٦٥ - ٦٧، ٦٩

٣٨١، ٧٥

مصر: ١٠٠، ٢٨٣

المعتزلة: ٦٠، ٦١

المركة الدونكيخوطية: ٢٩

المغرب العربي: ١٠٠، ١٠١

المنطق الأرسطي: ٨٤، ١٧٤ - ١٧٦، ١٧٩، ١٨٢

٢٣٨، ٢٩٢، ٢٩٣، ٣٨٨، ٣٩٠ - ٣٩٣

المنطق الصوري: ٨١

المنطق العملي: ٢٣٥، ٢٣٦

المنهج الأكسيرومي: ٢٣٩

المنهج التاريخي: ٢٢٧، ٢٤٥، ٢٤٦، ٣٩١، ٣٩٢

المنهج التجريبي: ١٥٤، ١٦٣، ١٦٤، ١٦٦، ١٦٨

١٦٩، ١٨٤، ٢٣١، ٢٣٩، ٢٤٣، ٢٤٥

٢٤٦، ٢٥٧، ٣٩١ - ٣٩٣

المنهج العلمي: ٣٩٣

المنهج العملي: ٣٩٣

النهجية الاستقرائية: ١٦٨

موسى (النبي): ٢٢، ٢٣، ٢٦، ٣٥، ٣٧، ٤٠، ٤١

البيئاتاريخ: ٢٦، ٣١، ٤٢، ٧١، ٨٣، ١٠٢، ٣٩١

٣٩٢

البيئاتاريخياً: ٣١، ٤٢، ٧١، ٨٣، ٢٨٤، ٣٠٧

٣٩١

(ن)

الناسوتي: ١٣، ١٤، ٧٢

نظرية الحق الإلهي في الإمامة: ٩٦، ٩٨، ٩٩، ٣٦٤

نظرية العلم: ٢٩٢، ٢٩٩

نظرية العمل الفلسفية: ٣٢٠

نظرية العمل الواقعية: ٣٢٠، ٣٢٢

نظرية الكسب: ٧٧

نظرية الكلّي الذاتي: ٢٥٢

نظرية المصلحة العامة والعلم الاجتهادي: ٩٦، ٩٨

٩٩

نظرية المعرفة: ٢٩٢

نظرية الوجود: ٢٨٦

نظرية الوضع الإلهي الحر: ١٧١، ٢٣١

النقد الأستمولوجي: ٢٣٩

النقد الأكسيولوجي: ٢٣٩

نقد التاريخ: ٣٠، ٣١، ٩٩، ٣٢٥

النقد التيمي: ٣٥، ٣٨، ٩٩

النقد الخلدوني: ٣٥، ٣٨، ٩٩

نقد المنطق: ٣٠، ٣١، ٩٩، ٣٢٥

النهضة العربية: ٢٩، ٣١، ٤٣، ٩٥، ١٢٨، ٣٧٧

٣٨٣، ٣٨٤، ٣٨٦

النهضة الفكرية: ٣٨٤

(هـ)

هيفل، فريدرش: ١٩، ٢٠٦

(و)

الواجب الديني: ٣٧٥

الوضعية: ١٤، ١٧، ١٤، ٢٥، ٢٧، ٣٥، ٣٦

٤٥، ٧٢، ٩١، ٩٤، ١٠٤، ١٤٢، ١٩٥

٢٦٥